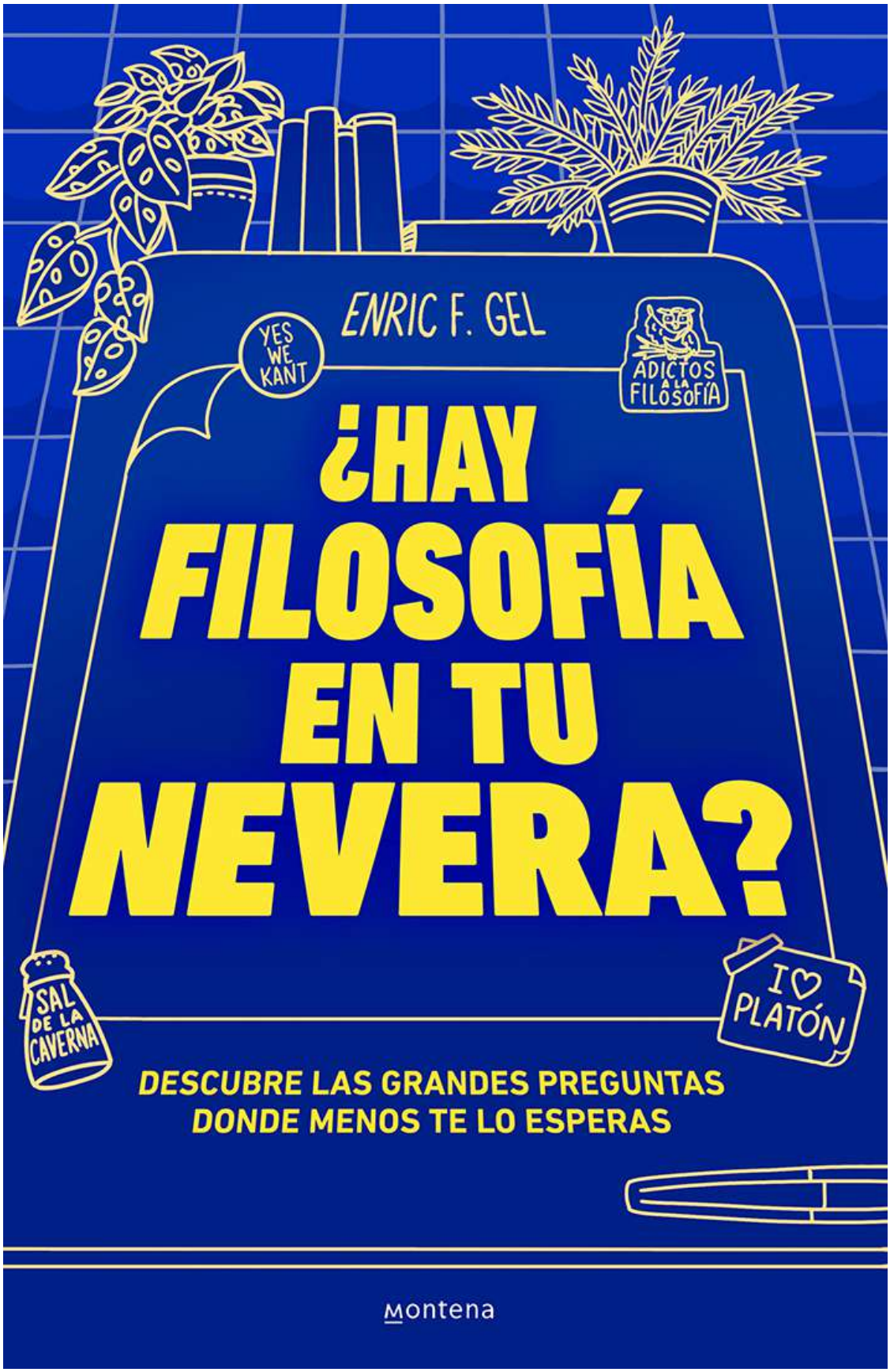
ENRIC F. GEL
YES WE KANT
ADICTOS A LA FILOSOFÍA
¿HAY FILOSOFÍA EN TU NEVERA?
SAL DE LA CAVERNA
I ♡ PLATÓN
DESCUBRE LAS GRANDES PREGUNTAS DONDE MENOS TE LO ESPERAS
Montena


ENRIC F. GEL
YES WE KANT
ADICTOS A LA FILOSOFÍA
¿HAY FILOSOFÍA EN TU NEVERA?
SAL DE LA CAVERNA
I ♡ PLATÓN
DESCUBRE LAS GRANDES PREGUNTAS DONDE MENOS TE LO ESPERAS
Montena

ENRIC F. GEL

¿HAY *FILOSOFÍA* EN TU *NEVERA*?

DESCUBRE LAS GRANDES PREGUNTAS DONDE MENOS TE LO ESPERAS

Montena

A mis padres, que me dieron la vida.
A Martí Curiel, que me sacó de la caverna.
A mi esposa y mis hijas, que me quieren con locura.
Y a la Belleza que da el ser a todas las cosas.

¿QUÉ HABÍA VENIDO
A BUSCAR?

1
FILOSOFÍA, ¿ESO QUÉ ES?
¿SE COME?

1. Un océano de preguntas

«¿Qué es lo que hace que yo sea yo, en vez de mi hermano o mi madre? **¿Y qué había venido a buscar a la nevera?**». Ahí me tienes, plantado en la cocina, un chaval extraño con preguntas extrañas. Sacudí la cabeza tratando de expulsar ese pensamiento intruso, o como mínimo intentando que se pusiera a la cola, ya que no era, en absoluto, la primera pregunta incómoda que me hacía. Debía de tener unos catorce o quince años, pero llevaba tiempo peleando por mantenerme a flote en un **océano de preguntas** al que sentía que alguien me había arrojado, ironías de la vida, sin preguntarme antes. ¿Somos realmente libres y dueños de nuestros actos? ¿Hay algo después de la muerte o desaparecemos sin más? ¿Tiene sentido la vida? ¿Vale la pena vivirla si la respuesta es que no? ¿Por qué esto? ¿Por qué lo otro? ¿Por qué, por qué, por qué?

Supongo que cerré la nevera de un portazo, no sin antes agarrar lo que necesitaba para prepararme el desayuno. Pronto tendría que decidir si hacía el Bachillerato científico o el humanístico. Todos me decían que el científico: no se me daban mal las matemáticas (aunque me aburrían), y según las malas lenguas el Bachillerato de letras era para los que no destacaban en ciencias. Pero al mismo tiempo disfrutaba mucho con la literatura y me encantaba escribir. Ya, pero todos sabemos que las letras no tienen salidas: leer y escribir siempre puedes hacerlo en tu tiempo libre, cuando termines de trabajar en la empresa que te contratará por haber hecho una carrera científico-tecnológica. ¿Cómo decidir? ¿Qué criterio usar? En último término, supongo que la felicidad, ¿no? ¿Pero en qué consiste? ¿Cómo alcanzarla? ¡Ay!, ya estamos otra vez…

Terminé optando por el Bachillerato científico, pero las preguntas seguían estando ahí y resurgían a cada nueva oportunidad, amenazando con arrastrarme hasta lo más profundo. Entonces, como un regalo en el momento más oportuno, llegó hasta este pobre náufrago una tablilla a la que agarrarse. Una asignatura nueva, llamada **«Filosofía»**. De pronto aprendí que todas esas preguntas que me había estado haciendo, que no me permitían dormir, que me dejaban absorto en mitad de una conversación, eran preguntas *filosóficas*, y que existía una disciplina viva, en la que habían trabajado algunas de las mentes más brillantes de la humanidad, que llevaba como mínimo veintiséis siglos abordándolas de manera sistemática: *la filosofía*.

Siempre que intento describir mi encuentro con la filosofía me cuesta dar con mejor imagen que la de un enamoramiento. Contaba los segundos hasta empezar la clase, lo escuchaba todo con la

máxima atención, me pasaba horas pensando en lo que había aprendido, quería leer más y más sobre esas personas que se habían hecho preguntas aún más raras que las mías. En compañía de gente muerta siglos atrás estaba como en casa: empecé a sentirme amigo de Platón, fan de Aristóteles, cómplice de Nietzsche. Sí, me enamoré, la filosofía me conquistó. Todo pasó a ser filosofía y la filosofía pasó a serlo *todo*: **¡esto era lo que había estado buscando y por fin lo había encontrado!** Y empezó a nacer en mí el deseo de estudiarla como carrera.

SÍ, ME ENAMORÉ, LA FILOSOFÍA ME CONQUISTÓ.

En su diálogo *Gorgias*, Platón recoge un enfrentamiento entre Sócrates, su maestro, y un personaje llamado Calicles. Este, enojado por las preguntas de Sócrates, se burla de su pasión por la filosofía, diciendo que tiene su encanto en la juventud pero que resulta vergonzosa y ridícula en un hombre adulto, que debería dedicarse a cosas más importantes. 2.400 años después, sigue igual el panorama: el desdén por la filosofía (y en general por cualquier disciplina humanística) continúa vigente. Por ejemplo, recuerdo que, durante el recreo de la mañana, un día un profesor me preguntó: «¿Ya te has planteado qué quieres estudiar?». «No lo tengo claro —le dije—, **pero quizá Filosofía**, me llama mucho la atención». «¿Filosofía? **¿Y qué vas a comer?**», soltó en un tono burlesco. Me puse un poco chulo: «¿Pero usted no sabe que no solo de pan vive el hombre?» (¡casi me quitó el bocadillo, el tipo!).

Lo triste es que, inicialmente, cedí. Cedí a todas esas presiones, a todas esas voces, implícitas y explícitas, que me susurraban que este

deseo era una fase, que ya se me pasaría cuando creciera un poquito más, que no valía la pena perder el tiempo con algo tan inútil. «¿Estudiar Filosofía? ¿Y hacer algo de provecho no se te ha ocurrido?». Si todos me dicen lo mismo, pensé, será que tienen razón. **Y me matriculé en Bioquímica.** Las voces callaron, satisfechas.

Pero hubo una voz que no calló. Una que tenía muy adentro, que se había despertado con esa asignatura milenaria y que me iba susurrando, tímida pero decidida, que estaba cometiendo un error. Era la voz que me hacía decir, cada vez que alguien me preguntaba qué iba a estudiar: «Sí, voy a estudiar Bioquímica…, *pero después haré Filosofía*». Siempre añadía esa coletilla, ese «pero después», y lo hacía casi sin darme cuenta. ¡Sobre todo sin darme cuenta de lo absurdo que sonaba! Al parecer tenía esta idea de que iba a dedicar cuatro, cinco años de mi vida a estudiar algo que no me apasionaba en lo más mínimo, solo para después, *siempre después*, estudiar lo que realmente me hacía vibrar. «No —susurraba la vocecita—, tú lo tienes claro, *quieres* estudiar Filosofía. **Pues estudia Filosofía**».

Como el resto de las voces se habían apagado, ganó la que no hizo silencio. Una semana antes de empezar la carrera, me cambié a Filosofía, y hoy hace más de diez años de aquella decisión. Nunca me he arrepentido. Y nunca me arrepentiré.

2. Que si quiere bolsa (o qué es la filosofía)

«Muy bien por ti, Enric, pero oye, ¿qué es esto de la filosofía?». ¡Genial que me lo preguntes! (Tienes madera de filósofo). Mira, dar

una definición *exacta* de la filosofía no es tarea fácil, si es que acaso puede llevarse a cabo. Exagerando podríamos decir que hay tantas definiciones de filosofía como filósofos… ¡Pero no te vayas! Algunas pinceladas para intuir de qué estamos hablando sí te las puedo dar.

Probablemente la definición informal más perfecta de filosofía es la que da uno de mis filósofos contemporáneos favoritos, Alvin Plantinga. Según Plantinga, filosofía es pensar sobre algo… *pero muy fuerte*. ¡No te rías! Lo cierto es que esta definición lo tiene todo: la filosofía es, efectivamente, un ejercicio del pensamiento, *pero a saco*, en esteroides, en plan radical. De hecho, tú mismo puedes hacer el experimento: agarra cualquier tema, cualquier experiencia ordinaria, y empieza a hacerte preguntas sobre eso. Si lo vas haciendo de modo consistente, profundizando cada vez un poquito más, **terminarás tocando fondo en alguna pregunta filosófica**.

Por ejemplo, ahora estás leyendo este libro (¡hola!). ¿De qué color son las letras? Negro, ¿cierto? Pasa la mano por la página. ¿Tiene un tacto suave? ¡Bien! Acércate el libro y huélelo (bueno, mejor no, eso sería muy raro). Estás tomando conciencia de una serie de experiencias que a menudo das por supuestas. Los filósofos (nos gusta ponerle nombre a todo) las llamamos *qualia*: las cualidades subjetivas de la experiencia, el color, el tacto, el olor de algo, también el placer y el dolor. ¿Te has planteado alguna vez *dónde* están estos *qualia*? Asumimos que en el cerebro. Pero el cerebro, en último término, está hecho de las mismas partículas fundamentales que el libro, y no pensamos que el libro tenga cosquillas cada vez que pasamos una página. ¿Cómo puede ser que el cerebro, que no deja de ser un cacho de carne, genere toda una serie de

experiencias subjetivas y privadas que no son observables «desde fuera», por decirlo así? Y si no son observables desde fuera, ¿cómo puedo saber que otros tienen también experiencias subjetivas como las mías ante los mismos estímulos, en lugar de ser meras carcasas vacías sin conciencia? ¡Eh, bienvenido a la **filosofía de la mente**!

Tomemos otro camino. No siempre has tenido este libro en tus manos. Probablemente te lo ha regalado alguien que te quiere mucho (o todo lo contrario), o tal vez hasta te lo hayas comprado tú mismo en una librería, en un arrebato de locura. A la librería llegó en una caja junto con muchos otros libros desde la distribuidora, y antes se encuadernó y todo en la imprenta. Esta lo recibió en formato electrónico, después de pasar por una editorial. A la editorial se lo envió su autor (¡yo!), y a mí me concibieron mis padres (yo no estaba, pero eso me han dicho). **¿Cuán atrás podemos ir?** ¿Hasta el infinito? ¿O hay algún inicio de la serie? ¿Podría el libro haber empezado a existir en tu mesa sin ninguna causa en absoluto? ¿Acaso tiene sentido la noción misma de causalidad? ¡Enhorabuena, estás haciendo **metafísica**!

Pero quizá hemos ido demasiado rápido. Hemos empezado asumiendo que estás leyendo este libro. ¿Y si no es así? Por lo general pensamos que, en la experiencia, entramos en contacto con objetos reales, pero algunos filósofos han planteado que lo que realmente conocemos son nuestras impresiones sensibles. Es decir, no estás viendo *el libro*, sino que tienes una percepción visual (experimentas una serie de colores) e irreflexivamente asumes que está conectada con un objeto real, extramental, llamado «libro». Si esto es así, ¿no podría ser que estuvieras teniendo esta experiencia

sin que esté el libro ahí fuera, como en una alucinación? **¿Qué conecta tus percepciones con la realidad?** ¡Pues de esto se encarga la **epistemología**!

La última (lo prometo). Piensa en todas las cosas que podrías hacer con este libro. Sé creativo, no tengas miedo. Podrías leerlo, guardarlo en tu estantería para que haga bonito, usarlo como pisapapeles, hacer como que lo lees en el metro a ver si ligas con alguien (eficacia demostrada al 100 %)… Por poder, podrías tirárselo a tu profesor a la cabeza, esconderle dentro estampas de Hegel para hacer contrabando o prenderle fuego y echarlo dentro de la sección de neonatos del hospital. Como espero que estés viendo, de entre todas las cosas que *puedes* hacer con este libro, **hay muchas que *no debes* hacer bajo ningún pretexto** (especialmente lo de las estampitas de Hegel, ¡qué indecencia!). ¿Pero qué determina una cosa y la otra? Este «deber ser», ¿en qué se fundamenta? ¡Hemos llegado a la **ética**!

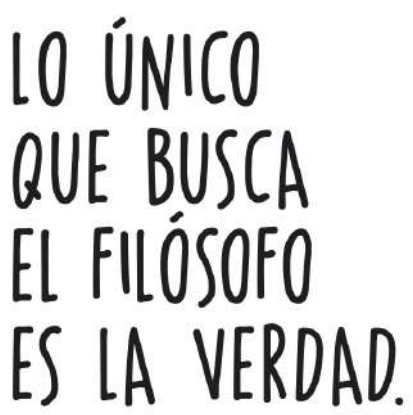
Filosofía de la mente, metafísica, epistemología, ética… **son todo ramas de ese gran árbol que es la filosofía**. Y hemos llegado a ellas partiendo de una experiencia de lo más cotidiana: la lectura que estás haciendo de este libro. Filosofía es, efectivamente, pensar sobre algo, *pero muy fuerte*.

3. Lo que busca la filosofía

Démosle otra vuelta. «Filosofía», en el griego clásico, viene de la unión de dos palabras, *filia*, que significa «amor o amistad», y *sofía*, que significa «sabiduría» (esto es un tópico que todo el mundo

repite, y yo no voy a ser menos). «Filosofía», por tanto, etimológicamente es el **amor por la sabiduría**. El origen de la palabra nos dice mucho acerca de cómo los primeros filósofos se entendieron a sí mismos. No se entendieron, fíjate, como «sabios» (como *sofós*), sino como «amantes de la sabiduría» (*filó-sofos*).

De hecho, de *sofós* terminaría derivándose «sofista», la némesis del filósofo. El sofista es aquel que, por decirlo así, «va de sabio», pero en realidad es un ignorante. Solo que, como tiene un gran dominio de la palabra, es capaz de aparentar sabiduría y ganar cualquier discusión. Así, el sofista antepone su propio éxito, su propia opinión preconcebida, a la verdad, y echa mano de cualquier método, lícito o ilícito, para engatusar a los demás. El filósofo, en cambio, no quiere quedar bien, no quiere ganar ninguna discusión, no busca el aplauso. **Lo único que busca es la verdad.** Ama la verdad, la sabiduría, y la persigue sin descanso hasta donde sea que le conduzca, consciente de que nunca podrá agotarla ni poseerla por entero.



Ahora bien, la sabiduría (la *sofía*) no es cualquier cosa, no es cualquier tipo de conocimiento. El filósofo no anhela, digamos, alcanzar el conocimiento de cómo preparar los mejores bocadillos de atún (que quizá también, pero solo de modo tangencial). Lo que quiere es **la sabiduría**, que Aristóteles nos dice que es «el más perfecto de los modos de conocimiento» (*Ética a Nicómaco*, 1141a 16) y que versa «sobre las primeras causas y principios» (*Metafísica*, 981b 28-29). El filósofo, por tanto, no busca

cualquier tipo de conocimiento o saber, **sino el conocimiento más alto**, el que le ofrezca una ventana a la explicación última de todas las cosas, a la verdad de aplicación más universal.

Entonces, lo primero que podemos decir de la filosofía es que, propiamente hablando, no es lo que los clásicos llamaban una *techné*, una técnica. En una *techné*, como la carpintería, se pone el conocimiento al servicio de algo distinto, por lo general la elaboración de un producto (como una mesa, ¡o un libro!). La filosofía no pone el conocimiento que persigue al servicio de nada distinto, sino que lo busca *por sí mismo*: no por la utilidad práctica que pueda tener *después*, **sino porque en él encuentra su fin último y descansa**. En otras palabras, la filosofía es una ciencia o *episteme* en el sentido clásico, un saber, una disciplina intelectual, en tanto que persigue de modo riguroso cierto tipo de conocimiento por sí mismo, y no por otra cosa.

Pero si es una ciencia, ¿cuál es su objeto? La física estudia la estructura fundamental de la materia; la astronomía, los planetas y el espacio exterior; la biología, los seres vivos. **¿Qué estudia la filosofía?** Mira, a veces sucede que un filósofo o grupo de filósofos se emocionan mucho con un tema concreto y anuncian un «giro» de la filosofía. Hemos tenido un giro epistemológico (donde de pronto el tema del conocimiento ha pasado a ser fundamental), un giro lingüístico (con el lenguaje en el centro de todo), Kant se puso chulo y a lo suyo lo llamó un giro copernicano (haciendo que todo diese vueltas en torno al sujeto), giros éticos, giros antropológicos, giros políticos, y al final un mareo impresionante. Llevados al

extremo, estos movimientos parecen querer limitar la filosofía a una única cosa, sea el conocimiento, los valores, el ser humano, el lenguaje, el poder… Pero lo que realmente muestran es que **la filosofía no se limita a un único objeto o grupo de objetos**, sino que trata todos estos temas *y muchos más*. Con lo cual podemos decir que la filosofía es un saber o una ciencia *universal*, que busca entender o explicar, esclarecer, *toda la realidad* en su conjunto, sin dejarse nada.

Por eso a veces también se ha dicho que el objeto de la filosofía es el ser *en general*, o el ente *en cuanto ente*. ¿Qué quiere decir esto? (Como decía un profesor mío: «No se preocupen, que ahora traduzco»). Pues fíjate, si tomas una ciencia como la biología, verás que su objeto es lo vivo (*bio-logía* significa precisamente la ciencia, el *lógos*, de lo vivo). Es decir, la biología no lo estudia *todo*, sino solo un aspecto o área concreta del todo, esa parcela que contiene a los seres que están vivos. Lo mismo hacen la física, la química, la psicología, etcétera: **compartimentan un aspecto de la realidad** (lo material, lo químico, lo mental…) y lo toman como su objeto de estudio particular.

Hacer esto está genial (que no me pegue nadie): nos permite profundizar muchísimo en algo concreto. Pero si nos quedamos solo ahí, es a costa de perder una perspectiva global de la realidad. Y por eso a veces (no sé si te habrá pasado) sales de clase de Física para ir a la de Biología y no ves de qué manera encajar lo que te está diciendo la una con la otra. La física nos informa de que, en el fondo, todo es lo mismo y está hecho de lo mismo, pero la biología está basada en la convicción de que hay una distinción radical entre

unos seres que están vivos y otros que no. ¿Cómo se compatibiliza esto?

Si solo tuviéramos disciplinas compartimentadas, estaríamos condenados a quedarnos con esa incógnita, a vivir con un discurso esquizofrénico sobre la realidad, diciendo cosas distintas según el sombrero que llevásemos puesto. Por suerte, aquí es donde entra la filosofía, porque **la filosofía no se limita de esta manera, sino que lo indaga *todo***. Su objeto no es *este* o *aquel* tipo de entes («ente» significa «algo que es»), sino *todo* ente, todo lo que es *en tanto que es*. La filosofía busca una comprensión *total* de las cosas, quiere entender lo que la física estudia, lo que la biología estudia, lo que la psicología estudia, y también el lenguaje y el ser humano y los valores, y todavía más: cómo se relacionan todas estas cosas entre sí y cómo encajan en una visión completa de la realidad.

¡A la sartén!

Por eso no tiene mucho sentido la idea de que la ciencia empírica es la única forma de conocimiento válida, y que por ello no necesitamos a la filosofía (llamamos a esto **cientificismo**). De entrada, **es una tesis autocontradictoria**: que la ciencia es el único medio para alcanzar conocimiento no es una conclusión a la que se pueda llegar por medio de la ciencia, que solo hay que

creer lo que es demostrable científicamente no es científicamente demostrable.

Además, **la ciencia empírica está basada en un montón de presupuestos que es objeto de la filosofía estudiar**: que existe una realidad extramental, que hay otras personas además de nosotros, que nuestras facultades cognitivas son fiables, que el pasado existió y nos informa acerca de cómo será el futuro, etcétera. Por último, no pocas veces los resultados científicos están abiertos a múltiples interpretaciones, y ahí entra de nuevo la filosofía, para evaluar las consecuencias de cada una con respecto a todo lo demás que sabemos acerca del mundo.

Por todo esto, **la filosofía es más fundamental que la ciencia**, porque está en la base o entrada de la ciencia (es lo único que puede analizar sus presupuestos metodológicos) y también en su salida (pues muchas veces es lo que necesitamos para interpretar sus resultados e integrarlos en una explicación completa de la realidad).

4. De raíces, problemas y misterios

Pero vamos a ver, Enric…, si la filosofía no se limita en cuanto a su objeto, puede suceder que estudie lo mismo que otra ciencia, ¿no? Si tanto la filosofía como la biología, por ejemplo, estudian los seres

vivos, ¿entonces en qué se distinguen? ¡Buena pregunta! De entrada, en que una *se limita* a estudiar los seres vivos, mientras que la otra no. Pero por encima de esto, y como dice el filósofo Józef Bochenski (1902-1995), filosofía y biología (por seguir con el ejemplo) se distinguen *en su punto de vista*, incluso cuando tratan del mismo objeto. ¿Por qué? Porque cuando la filosofía estudia algo, siempre lo hace **desde el punto de vista de los fundamentos**, de la raíz. Si el biólogo estudia los seres vivos, el filósofo se pregunta qué es la vida; si el antropólogo estudia los seres humanos, el filósofo se pregunta qué es el ser humano, etcétera.

La filosofía, pues, trata con los **problemas límite**, con los conceptos más fundamentales: todo aquello que las otras ciencias dan por supuesto, la filosofía lo investiga porque quiere llegar a la raíz de las cosas. Las otras ciencias asumen su objeto para poder estudiarlo, la filosofía indaga qué es lo que hace posible ese mismo objeto y, por extensión, la ciencia que lo estudia, además de explorar aquellas preguntas que se escapan por los agujeros de su red metodológica (¿hay algo que no sea material?, ¿por qué existe ese mundo material que la física, por ejemplo, estudia?). Además de universal, por tanto, **la filosofía es una ciencia *radical***.

Tenemos que añadir también que la filosofía trata de poner en el centro *a la razón*. Es decir, no se contenta fácilmente con historias o mitos, ni apelando a autoridades (de hecho, el argumento de autoridad es el más débil, ¡lo dice santo Tomás en la *Suma teológica*, y además citando a Boecio!). La filosofía pide argumentos, razones, evidencias, y en este sentido es un saber *crítico*, porque busca, en la medida de lo posible, **una justificación racional para**

todas las cosas. Quiere conocerlo todo según sus principios últimos, a la luz de la razón.

De momento podemos decir, pues, que la filosofía es un saber o ciencia *universal*, *radical* y *crítico*, que no se cierra a ningún campo ni se limita a un solo método, sino que trata de entender todas las dimensiones de la realidad a través de la razón, echando mano de todos los medios y evidencias disponibles. ¿Qué más queda? Mira, pues para el último retoque vamos a echar mano del filósofo existencialista Gabriel Marcel (1889-1973).

Marcel distinguía entre problema y misterio. Un problema, según él, es un obstáculo que me encuentro en el camino, pero que puedo objetivar, clasificar, definir y, con el tiempo, resolver. Piensa en el típico problema de examen de matemáticas, que si cuántas peras le quedan a Jorge, de 300, después de darle un tercio a su hermano Guillermo y que Federico le robe la mitad más uno de tres cuartos al cuadrado. Con las herramientas adecuadas y suficiente tiempo, lo puedes resolver (¡yo creo en ti!). **Un misterio, en cambio, es aquella pregunta que, por mucho que profundices en ella, nunca puedes agotar.** El misterio no lo puedo abarcar, no lo puedo reducir, no lo puedo domesticar: cuanto más penetro en él, más se me escapa, más me sorprende, más me desborda.

Entonces, lo que quiero decir es que la filosofía se encuentra, sí, con problemas que muchas veces puede desentrañar: argumentos o tesis, por ejemplo, cuya falsedad cabe mostrar plausiblemente y luego pasar a otra cosa. Pero el núcleo de la filosofía, lo que despierta la actitud filosófica, es sobre todo **el encuentro con el misterio**: con esas preguntas y realidades que, sin importar las vueltas que les demos y la luz que consigamos arrojar sobre ellas,

siempre parecen contener mucha más riqueza de la que somos capaces de desvelar.

No en vano para los clásicos el inicio y el motor de la filosofía, aquello que empezaba y sostenía el filosofar, era el asombro, la admiración. Se cuenta de Sócrates, por ejemplo, que a veces podía estar paseando y charlando con alguien y, de pronto, detenerse y pasarse horas absorto contemplando un árbol. En el mismo espíritu, el filósofo es esa persona que, ante lo más obvio y cotidiano, ante lo que nos suele pasar desapercibido, queda como herido por el tenue fulgor de **un misterio inabarcable**, el misterio mismo del ser *(¡¿por qué existe algo en lugar de nada?!)*. Ante él, cae de rodillas en actitud casi reverente, reconociendo su propia ignorancia y persiguiendo hasta la más ínfima gota de comprensión que le sea concedido alcanzar.

Resumiendo, la filosofía es ese saber o ciencia universal, radical y crítico que indaga los primeros principios y las últimas causas de las cosas, junto con los presupuestos fundamentales del resto de las disciplinas, cuyo objeto, en último término, es el misterio del ser y cuyo motor es la admiración. Dicho de otro modo, filosofía es pensar muy fuerte sobre las preguntas más radicales que llevamos dentro.

5. OK, ¿y esto pa qué sirve?

Se dice de Tales de Mileto, el primer filósofo, que un día iba caminando tan absorto en sus movidas filosóficas que se cayó en un pozo. Una persona que pasaba por ahí lo vio y rompió a reír: «¿De qué te sirve todo tu conocimiento si no sabes ni dónde pones los

pies?». Un par de siglos después, el poeta Aristófanes representó al mismísimo Sócrates, en su obra *Las nubes*, como un tipo que no se enteraba de nada y que estaba todo el día, pues eso, ¡en las nubes!

Los filósofos, por tanto, llevamos escuchando la pregunta de «¿Y esto pa qué sirve?» desde que hay filosofía. Parece que la filosofía tiene algo que inquieta a la mentalidad utilitaria, que quiere meterlo todo en un ciclo productor, en el que cada cosa sirva para algo distinto. Todo tiene que ser monetizable, todo tiene que producir algún beneficio tangible, y si no, lo desechamos como una pérdida de tiempo. Lo que está en el origen de esta mentalidad es haber perdido la capacidad de ver **el valor de lo inútil**.

Decimos que una cosa es *útil* cuando sirve para algo distinto, cuando es un medio para conseguir otra cosa. *Inútil*, en cambio, es aquello que se queda en sí mismo, que no me consigue nada distinto. El problema es que **lo útil solo puede tener valor si, en último término, hay algo *inútil* que sea valioso por sí mismo**, y no por referencia a otra cosa. Si este libro solo tiene valor *en la medida en que* te ayude a aprobar una asignatura, y aprobar una asignatura solo tiene valor *en la medida en que* contribuya a sacarte un título, y sacarte un título solo tiene valor *en la medida en que* te permita conseguir un trabajo, y esta cadena no termina nunca, entonces nada de esto puede tener en realidad ningún valor. Pensar lo contrario sería como creer que puedo cargar el móvil enchufándolo a una serie infinita de alargadores que en ningún momento se conectan a la red eléctrica. En último término, por tanto, lo que es un medio (lo que es *útil*) solo tiene valor si hay algo que posea ese valor por sí mismo y que, al no estar referido a nada distinto, sea por eso *inútil*. Dicho de otro modo: el valor de lo útil, de

lo que deriva su valor de otra cosa, está siempre en referencia a lo inútil, lo que no deriva su valor de nada distinto, sino que lo posee por sí mismo.

Pues bien, **en último término, la filosofía es así**: no sirve para nada, es inútil, *y da igual*. Aristóteles, en una obra de juventud llamada *Protréptico*, nos pide imaginar a un grupo de personas que se traslada a la Isla de los Bienaventurados, en la cual todas sus necesidades materiales van a estar cubiertas. ¿Qué harán con su tiempo estas personas? Harán ciencia, contesta, harán filosofía, buscarán el conocimiento, la verdad. No porque lo necesitarán *para algo distinto*, sino porque eso es lo que les llenará el corazón cuando todo lo demás esté cubierto.

Por ejemplo, la física es una ciencia utilísima, gracias a la cual hemos obtenido y seguimos obteniendo avances tecnológicos impresionantes. ¿Pero es este el motivo principal por el que hacemos física? **¡Yo respondería que no!** Hacemos física porque el universo nos fascina y queremos entender cómo funciona. Haríamos física incluso si no obtuviéramos de ella nada más aparte de este conocimiento (¡incluso si viviésemos en la Isla de los Bienaventurados!), y el que diga lo contrario la está devaluando, está subordinando lo más a lo menos.

Pues lo mismo vale para la filosofía. La filosofía no es ni pretende ser una ciencia productiva, una disciplina que se justifique con vistas a un producto externo, como la carpintería con respecto a la mesa. Al contrario, lo que la filosofía nos puede aportar (a ti, a mí, y a todos) es un tipo de conocimiento, un tipo de experiencia, **que es valioso por sí mismo y no por referencia a otra cosa**. Si eso

la hace inútil, ¡es a mucha honra! Quien insiste en instrumentalizar la filosofía se pierde lo mejor que esta puede ofrecer.

Por si fuera poco, piensa en esto: **es imposible estar sin filosofía**. Hasta la persona más contraria a la filosofía vive y se mueve en el mundo según presupuestos filosóficos, solo que nunca habrá reflexionado críticamente sobre ellos. Lo que esto significa es que **la única alternativa a hacer filosofía de modo propio es estar viviendo según la filosofía *de otros***, según la filosofía que, desde posiciones de poder e influencia, haya conseguido ponerse de moda en el lugar y el momento histórico que te ha tocado vivir. Si alguien, por tanto, insiste en preguntar por la «utilidad» de la filosofía, es esta: es la ciencia que te ofrece un camino hacia la emancipación intelectual.

Una filósofa del congelador

La filósofa Hannah Arendt (1906-1975) vivió de primera mano el auge del totalitarismo nazi en Alemania. Terminada la guerra, cuando tuvo la oportunidad de ser testigo del juicio de Adolf Eichmann, uno de los principales responsables del Holocausto, le impactó profundamente su mediocridad. Eichmann no era Satanás encarnado, sino un tipo vulgar que dejó de cuestionarse lo que la ideología le pedía. ¿Su conclusión? Las personas más normales

pueden terminar cometiendo las mayores atrocidades, **solo con que dejen de pensar por sí mismas**.

RESUMEN

LA FILOSOFÍA ES PENSAR SOBRE ALGO, PERO MUY FUERTE.
LA FILOSOFÍA ES UNA CIENCIA UNIVERSAL, QUE QUIERE ENTENDERLO TODO.
LA FILOSOFÍA ES UNA CIENCIA RADICAL, DE LOS FUNDAMENTOS.
EL MOTOR DE LA FILOSOFÍA ES EL ASOMBRO, Y SU OBJETO ÚLTIMO, EL MISTERIO DEL SER.
¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA? ¡PARA NADA! Y DA IGUAL, PORQUE LO MÁS VALIOSO ES LO INÚTIL.
NO PUEDES ESTAR SIN FILOSOFÍA: SI NO PIENSAS TÚ, OTROS LO HARÁN POR TI. ¡ATRÉVETE A PENSAR!

SIGUE LEYENDO

- El *Gorgias* es un diálogo de **Platón** que gira en torno a la justicia, pero donde se resalta ya el contraste entre el filósofo y el sofista. Puedes leer la confrontación entre Sócrates y Calicles en *Gorgias*, 484c-d. Otros dos diálogos fascinantes de Platón son la *Apología de Sócrates* y el *Hipias menor*. En este último puedes ver cómo Sócrates marea al pobre Hipias con sus preguntas, ¡es muy divertido! (O al menos a mí me lo parece).

- **Alvin Plantinga** menciona de pasada su definición de la filosofía en la primera página de *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, Eerdmans, 1977), un libro muy influyente en filosofía de la religión en el que ofrece una respuesta al problema lógico del mal.

- El filósofo **Edward Feser** critica el cientificismo en *Scholastic Metaphysics* (Heusenstamm, Editiones Scholasticae, 2014), pp. 9-25. En mi canal tengo un vídeo al respecto que también puedes mirar (¡dale a like!): <https://youtu.be/GsWoN320x_E>.

- **Józef Bochenski** habla de la universalidad y la radicalidad de la filosofía en el capítulo 2 de su *Introducción al pensamiento filosófico* (Barcelona, Herder, 1962). ¡Muy recomendable!

- **Santo Tomás** dice que el argumento de autoridad es debilísimo, y en apoyo de eso cita a Boecio, en *Suma teológica*, I, q. 1, a. 8, obj2. En mi opinión, lo hizo como un chiste. No tengo pruebas, pero tampoco dudas.

- **Gabriel Marcel** habla de su distinción entre problema y misterio en *Être et avoir*, traducido al español como *Diario metafísico* (Madrid, Guadarrama, 1969).

- Tristemente, el *Protréptico* es una de las obras perdidas de **Aristóteles** (muero por dentro). ¡Pero se conservan unos pocos fragmentos! Al parecer era una defensa de la filosofía contra quienes la atacaban por ser una disciplina inútil.

- **Hannah Arendt** desarrolla su famosa tesis de la banalidad del mal en *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona, DeBolsillo, 2011).

2
¿Y SI NO HAY NADA EN TU NEVERA?
Contra el escepticismo

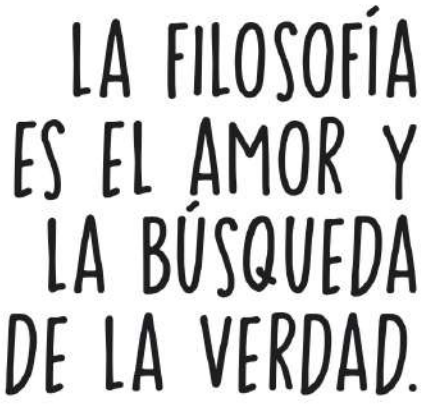
1. ¿Que dices que qué?

Todos abrimos la nevera mil veces al día de modo mecánico, echamos un vistazo, cerramos, nos quedamos parados dos segundos y abrimos de nuevo porque no nos acordamos ya ni de qué hemos visto. Pero si ponemos atención, lo tenemos bastante claro. Ahí están las manzanas y los arándanos; en ese cajón, los tomates; debajo de las berenjenas, un par de pimientos; en ese túper, roquefort porque se huele desde aquí. Pero… ¿y si en realidad tu nevera estuviera vacía? **¿Y si la estuvieras soñando?** ¿Y si resulta que no tienes ni ojos ni nariz? ¿No podrías ser un cerebro en una cubeta, estimulado por un grupo de científicos malvados?

No me he vuelto loco, no. Son solo gajes del oficio. Y es que, desde que entré en la carrera de Filosofía, he tenido algunas de las conversaciones más extravagantes de mi vida. Una vez, una persona me dijo que solo estaba segura de su propia existencia, que todo lo

demás bien podía ser un producto de su imaginación (intenté convencerla de lo contrario, pero al parecer a nadie le interesa lo que piense un tipo imaginario). Otro día estuve hablando con alguien que cuestionaba ser, literalmente, la misma persona que de niño y que estaba dispuesto incluso a aceptar que, en tal caso, su madre en realidad no lo había llevado en el vientre *a él*, no le había dado a luz *a él*, no lo había amamantado *a él* (eso sí, a su madre no se atrevió a decírselo). Tuve que escuchar de un amigo que, «en realidad», *él* no estaba hablando *conmigo*, sino sus neuronas con mis neuronas. También me han defendido que no tenemos ninguna base para decir que el canibalismo voluntario está mal, o que debería estar prohibido.

He perdido la cuenta de las veces que he oído que no podemos conocer la realidad, o que todo son construcciones sociales, o que todo es relativo, o que no podemos afirmar nada con seguridad porque el cerebro nos engaña… Lo más básico y elemental lo he visto en algún lado puesto en duda o directamente negado: no hay tesis, por absurda que parezca, que no la haya defendido ardientemente algún filósofo, ni idea tan evidente que alguien no la haya puesto en cuestión.



¿A qué viene todo esto? Bueno, hemos dicho que la filosofía es el amor y la búsqueda de la verdad. **¿Pero acaso podemos conocer la verdad?** Muchos filósofos a lo largo de la historia han pensado que no, que o bien el conocimiento es directamente imposible

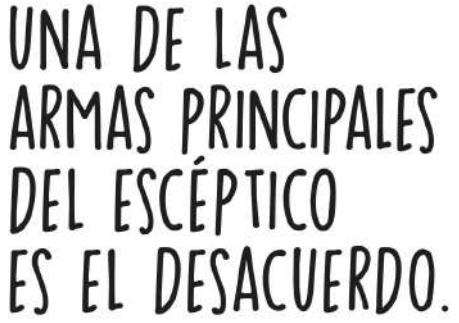
o que podemos conocer, más bien, muy poquitas cosas. Los llamamos los escépticos.

«Escepticismo» viene del griego *sképsis*, «examen» (¡tranquilo!, no es el tipo de examen que tienes en mente). El escéptico es aquel que pone algo «a examen», que lo cuestiona. Y en este sentido básico, **el filósofo siempre va a tener algo de escéptico**: ya hemos dicho que no se contenta con decir «Esto es verdad porque lo digo yo, o porque lo dice Fulano», sino que trata de indagar, de *examinar*, las razones últimas por las cuales algo es verdadero.

Aun así, quiero reservar el nombre de «escéptico» para aquel que lleva este examen *al extremo*. El escéptico, propiamente hablando, **hace de la duda un fin y un método**, la utiliza como una sustancia corrosiva para deshacer los cimientos de cualquier sistema de creencias que pretenda ser verdad. Si alguien dice A, el escéptico le contrapone las razones a favor de no-A; si dice no-A, lo contrario. Y después de que la duda haya hecho su trabajo destructor, **el escéptico suspende el juicio**: no dice ni que sí ni que no, ni A ni no-A, simplemente se encoge de hombros y lo deja ahí, incluso ante las propuestas más inocentes del sentido común. ¿Existen otras personas aparte de nosotros? No lo sé. ¿Soy el mismo hoy que ayer? Puede que sí, puede que no. ¿Hay acciones que están bien y otras que están mal? Ni idea. ¿Tienes nariz? Para qué quieres saber eso jaja salu2.

Encontramos trazos de este escepticismo extremo ya en algunos **sofistas**, como por ejemplo Gorgias de Leontinos (460-380 a. C.), que defendió la triple tesis de que (1) nada existe, (2) si algo existe, no se puede conocer y (3) si se puede conocer, no se puede transmitir. Pero se considera que el fundador del escepticismo como

movimiento filosófico (y casi como modo de vida) fue un tipo llamado Pirrón de Elis (360-270 a. C.). De Pirrón se cuenta que negó principios lógicos básicos y llegó a arrancarse las cuerdas vocales para evitar tener que decir nada en absoluto (yo también me quedé sin palabras).



Con el fin de **no dejarse convencer por nada**, el escéptico contrapone argumento a argumento, autoridad a autoridad, evidencia a evidencia, usando la discrepancia y el desacuerdo entre personas, culturas y sistemas filosóficos como excusa para no decantarse por ninguna posición. Sexto Empírico (¿qué nombre es ese? En fin…), que vivió en el siglo II d. C., hizo de esto todo un arte. Por ejemplo, en su afán por **suspender el juicio acerca de los objetos externos**, contrapone el modo como se nos aparecen a nosotros con cómo se les aparecen a los demás animales (*Esbozos pirrónicos*, I, 40-79). Unos animales, dice, tienen los ojos más alargados y estrechos, otros de colores distintos, unos el oído más agudo, otros la lengua más áspera… Estas diferencias entre animales y sus órganos sensibles generan diferentes representaciones sobre la realidad: a unos esto les parece dulce, a otros, amargo; a unos esta sustancia los mata, a otros, los alimenta; a unos este ruido les parece peligroso, a otros, agradable; para unos esto es grande, para otros, pequeño; etc. Con lo cual, concluye, como cada animal se representa las cosas de un modo distinto y ninguno puede salir de su propia representación, el ser humano puede decir cómo le *parece*

que son las cosas, pero nunca cómo *son* en realidad (¡apunta para la próxima vez que te pillen copiando!).

Como puedes ver, una de las armas principales del escéptico es el desacuerdo: el desacuerdo con otros debe generar desconfianza hacia nuestra apreciación de las cosas, y en último término, la suspensión del juicio. El desacuerdo entre animales tiene que llevarnos a dudar de lo que nosotros, humanos, pensamos sobre los objetos externos; el desacuerdo entre culturas, de nuestro sistema de valores; el desacuerdo entre religiones, de nuestra fe; el desacuerdo entre filósofos, de la posibilidad de que la razón responda las preguntas últimas. Así, **no hay certezas**, dice el escéptico: toda «certeza» cae víctima de la duda.

2. Un Descartes salvaje apareció

Pero a lo lejos llega, porte decidido y melena al viento, un héroe solitario, **el filósofo que se propuso vencer al escéptico con sus mismas armas**: René Descartes (1596-1650). Descartes pensaba que toda la filosofía anterior se había construido sobre bases muy endebles, pilares de barro que la más mínima duda podía socavar, quedando a merced del escéptico. Pero deseaba evitar a toda costa las consecuencias paralizantes del escepticismo. Para ello, se propuso convertirse en el más escéptico de los escépticos, **dudando de absolutamente todo lo que pudiera ser puesto en duda** (un *challenge accepted* en toda regla). ¿Con qué fin? Encontrar alguna verdad completamente indudable que le permitiera salir del laberinto de la duda y reconstruir, a partir de ella, todo el

edificio del saber. Vencer al escéptico con sus mismas armas, **destruir la duda por medio de la duda**. Y en estas escribió sus famosas seis *Meditaciones metafísicas*.

¡A la sartén!

En Descartes hablamos de una duda **metódica** e **hiperbólica**. «Metódica» porque la usa como *método* para llegar a la verdad. E «hiperbólica» porque Descartes la quiere llevar al extremo máximo, y por ello es una duda *exagerada y radical*, que solo debe dejar en pie aquello que sea absolutamente incuestionable.

Lo primero en caer en este ejercicio de la duda es la **fiabilidad de los sentidos** y todo lo que he llegado a creer por medio de su testimonio, como la existencia del mundo material o de mi cuerpo (¡mi nariz!). «He experimentado en distintas ocasiones que **los sentidos son engañosos** —escribe Descartes—, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez» (*Med.* AT IX, 14.13-15). Seguro que te ha pasado esto en múltiples ocasiones: sumerges un palo recto en un vaso de agua y lo

ves torcido; saludas a tu amigo Pedrito a lo lejos y resulta que era la señorita Pepis… Está claro, pues: **los sentidos no son de fiar**.

Tampoco hay, dice Descartes, una distinción clara y evidente entre **el sueño y la vigilia**, pues muchas veces he soñado cosas que me parecían muy reales pero que, en verdad, no estaban sucediendo (una vez, que viajaba en el tiempo para matar a Hitler, ¿tus sueños qué tal?). Por tanto, como nada me garantiza que lo que mis sentidos me presentan *ahora mismo* no sea también una ilusión, Descartes se ve forzado a poner todo lo sensible entre paréntesis como si fuera algo falso.

La siguiente víctima del escepticismo cartesiano son **las matemáticas** (seguro que te alegras). Pero aquí Descartes necesita darle a la duda una vuelta de tuerca más, porque las verdades matemáticas (como que 2 + 3 = 5) parecen de lo más claras y evidentes. Tiene que recurrir, por tanto, a la hipótesis de un **genio maligno** que, «no menos astuto y burlador que poderoso» (*Med.* AT IX, 17.37-38), dedica todas sus artes a engañarlo, haciéndole creer que 2 + 3 = 5 o que un cuadrado tiene cuatro lados cuando en realidad no es así (y todo esto, supongo, mientras se ríe a carcajada limpia). Es un «¿y si eres un cerebro en una cubeta estimulado por científicos locos?» pero a lo bestia. Como este escenario del genio maligno, dice Descartes, es perfectamente **posible y concebible**, se abre un resquicio que basta para dejar pasar la duda, que corroe también la confianza que tenía en las verdades de la más evidente de las ciencias.

Así, Descartes termina su primera meditación **sumido en la más completa oscuridad**, sin nada a lo que agarrarse. Será al día siguiente, en la segunda meditación, que verá por fin la luz al final

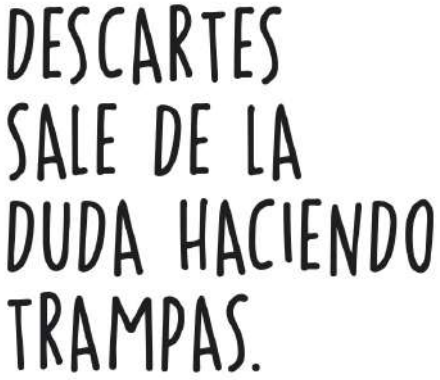
del túnel y creerá encontrar una verdad absolutamente indudable: **su propia existencia**. *Cogito, ergo sum*: «Pienso, por tanto, existo». Es imposible dudar de que yo existo, dice Descartes: **esta es la verdad que vence al escepticismo**, que vence toda duda, y sobre la cual, como piedra fundacional, volverá a alzarse todo el edificio de la filosofía. ¿Cómo? Bueno, pues demostrando la existencia de Dios con distintos argumentos y recuperando el mundo material por la confianza de que este Dios bueno no me engaña. Pero ese ya es otro tema.

3. ¿Lo logró, el maldito, lo logró? Las trampas de Descartes

Descartes estaba muy convencido de que había destruido el escepticismo de una vez por todas. El resto del mundo, no tanto. Parte del problema es que, si uno se lo propone, se puede dudar de literalmente cualquier cosa, *sin excepción*. ¡Solo hay que ponerle ganas! Descartes defendió que la propia existencia es una verdad absolutamente indudable, que, si yo pienso, entonces es innegable que existo. Pero unos años más tarde, llega David Hume (1711-1776) y pone en duda que el yo exista, y hoy en día hay un grupo de filósofos (los llamamos los eliminativistas) que están convencidísimos de que nadie nunca piensa en nada porque la conciencia es una ilusión (¡!). **Hume y los eliminativistas** son la prueba de que Descartes eximió al yo de la duda no porque no *pudo* seguir dudando, sino porque no *quiso*.

Luego está que, incluso concediendo la existencia del yo como absolutamente indudable, el camino desde ese punto hasta Dios y el mundo de los objetos externos está plagado de pasos controvertidos que muy pocos van a aceptar como libres de toda duda. Con lo cual, manteniendo su escepticismo al máximo sin desinflarlo por el camino, como mucho Descartes podría llegar al **solipsismo** (que solo existo yo y ya está…, bueno, él). Lo cual es una victoria, ciertamente, pírrica: si eso es todo lo que puede hacerse contra el escepticismo, ¡apaga y vámonos!

Pero aún hay otro problema más grave (atención): que si Descartes hubiera sido consistente con los parámetros de su autoimpuesto escepticismo, **nunca habría podido salir de la duda**. ¡Nunca! De hecho, si sale, es a costa de hacer trampas. Pues si bien Descartes duda a fondo de los sentidos y de las matemáticas, hay dos cosas de las que no duda, pero de las que, *aplicando los mismos criterios*, tendría que haber dudado… y si lo hubiera hecho, todas sus reflexiones se habrían ido al garete.



La primera de esas cosas es la memoria. Si lo piensas la memoria es, de nuestras facultades cognitivas, una de las más fundamentales: **¡dependes de ella continuamente!** Solo el presente nos es presente (*duh*), de todo lo que ya ha pasado nos informa la memoria. Lo que desayunaste ayer, que la respuesta a esa pregunta de examen es «Julio César» y no «Obi Wan Kenobi», que cuando tenías diez años te mudaste a otra ciudad, que tus padres siempre han sido las mismas personas, que habías pedido el

bocadillo de chorizo y no de jamón, que llevas un rato leyendo este libro, que acabas de leer la palabra «libro» (y ahora otra vez)… No podrías vivir ni razonar sin memoria, sin fiarte de tu memoria a cada paso.

NO PODRÍAS VIVIR NI RAZONAR SIN MEMORIA.

El problema, fíjate, es que el estándar que Descartes ha puesto para fiarnos de algo implica no solo que tengo que poner en duda los sentidos externos, **isino también la memoria!** La memoria, al fin y al cabo, **me ha engañado algunas veces**, «y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez». **Cuando sueño** también me parece que recuerdo cosas que, en realidad, nunca ocurrieron (como haber cazado un Hegelosaurus Rex). Y, por último, quizá hay un **genio maligno** que imprime en mí memorias que son completamente falsas, que se deleita en hacerme pensar que hace cinco minutos estaba en el baño (todo el mundo va al baño, ¿ok?), cuando en realidad me acaba de crear en este mismo momento. Por tanto, **aplicando los mismos estándares de antes**, se sigue que tendría que dudar *de todo* lo que me presenta mi memoria. *Todo*. Lo cual es un problemón.

Y ojo, porque Descartes parece que gesticula un poco en esta dirección. Al inicio de su segunda meditación, por ejemplo, escribe: «Estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, **atiborrada de mentiras**, me representa, ha existido jamás» (*Med.* AT IX, 19.10-12). Lo que pasa es que nunca lleva esto a sus últimas consecuencias, y apenas unas líneas más arriba estaba diciendo que «la meditación *que ayer hice* me ha cargado el espíritu de tantas dudas que ya no me es posible olvidarlas» (*Med*. AT IX, 18.27-28).

¿Nos puede explicar Descartes cómo sabe que *ayer* **(¡AYER!)** hizo una meditación si no puede fiarse de su memoria porque está atiborrada de mentiras?

Pero, claro, si dudase de su memoria, no podría seguir con sus meditaciones, tendría que empezarlas continuamente, a cada segundo. **Quedaría atrapado en el laberinto de una duda irresoluble**, dudando a cada instante de si realmente ha dudado ya antes. (Perdería, incluso, algunos de los motivos para dudar de los sentidos. Para decir que «he experimentado en distintas ocasiones que los sentidos son engañosos» y usar esto como argumento en su contra, ¡tiene que presuponer que su memoria es fiable!). Por tanto, ¿qué hace? Trampas. *Hace trampas.* Nos asegura que va a rechazar todo aquello que pueda ser puesto en duda, **pero en realidad no duda de su memoria**, aun cuando se aplican a ella los mismos argumentos que nos han llevado a cuestionar los sentidos y las verdades matemáticas.

¿Y de qué otra cosa no duda Descartes, aunque tendría que haberlo hecho para ser consistente? **De su razón.** Date cuenta de que todas sus meditaciones son un ejercicio del razonamiento: Descartes va considerando distintas ideas y trata de construir con ellas argumentos válidos con los que sacar diversas conclusiones. Pero, Renato, querido mío, **la razón me ha engañado alguna vez**. ¿A quién no le ha ocurrido pensar que cierto argumento era válido cuando, en realidad, era inválido? Y no sé a ti, pero, a mí al menos, **cuando sueño me parece que mis argumentos son la leche**, que mis ideas son increíbles, y al despertar me dan vergüenza ajena (a veces hasta me despierto un poquito, las apunto, y luego cuando las leo con la cabeza más despejada las

tengo que quemar para que nadie descubra que me pareció interesante tamaña estupidez).

Y, por último, ¿quién dice que no hay un genio maligno que me hace creer que esta conclusión se sigue de estas premisas, cuando en realidad no es así, o que el *modus ponens* es una forma de razonamiento válida cuando en verdad es inválida? Es muy difícil ver por qué la hipótesis del genio maligno tendría que llevarme a cuestionar las matemáticas (que 2 + 3 = 5 o que un cuadrado tiene cuatro lados), pero no la lógica. ¡Al contrario, si lo primero cae víctima de la duda, **también debería caer lo segundo**!

Pero entonces, una vez más, Descartes no podría pasar de la primera meditación, no podría salir de la duda por medio de argumentos, *usando la razón*. ¿Qué hace, pues? Sencillo: ¡trampas! Nos dice que rechazará todo aquello que pueda ser puesto en duda, **pero excluye a la razón de este examen**, aunque se aplican a ella los mismos criterios que ha usado para dudar de todo lo demás.

¡A la sartén!

En filosofía, decimos que **un argumento es válido** cuando su forma lógica es tal que la conclusión se sigue de las premisas. Por ejemplo, una forma de razonamiento válida es el ***modus ponens***:

Premisa 1: Si A, entonces B (Si Cosquillitas es un perro, entonces es un mamífero).

Premisa 2: A (Cosquillitas es un perro).

Conclusión: Por tanto, B (Por tanto, Cosquillitas es un mamífero).

En cambio, la falacia de **afirmación del consecuente** es una forma de razonamiento **inválida**, porque la conclusión no se sigue de las premisas:

Premisa 1: Si A, entonces B (Si tu padre es un perro, entonces es un mamífero).

Premisa 2: B (Tu padre es un mamífero).

Conclusión: Por tanto, A (Por tanto, tu padre es un perro).

Ser válido es lo mínimo que un argumento tiene que cumplir, pero no es suficiente para asegurar la verdad de su conclusión. Por ejemplo, el siguiente argumento es válido, pero la conclusión es falsa porque al menos una de sus premisas también lo es (cuál, eso lo dejo a tu discreción):

Premisa 1: Si yo entiendo a Hegel, entonces tengo derecho a gobernar el mundo.

Premisa 2: Yo entiendo a Hegel.

Conclusión: Por tanto, tengo derecho a gobernar el mundo.

Cuando un argumento **es válido y tiene premisas verdaderas**, decimos que es sólido.

4. El secreto para ganar al escéptico

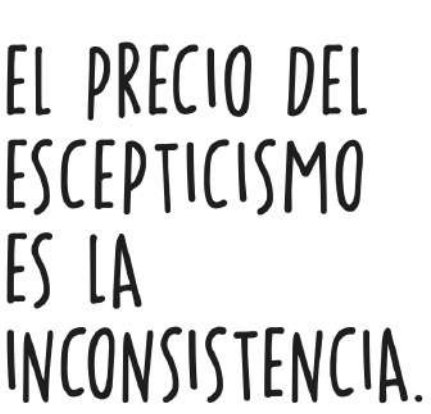
¿Cuál es la lección de todo esto? Que no puede empezarse el edificio del conocimiento, ni la filosofía, ni ninguna ciencia, partiendo de la duda, del escepticismo, como pretende Descartes. Pero entonces ¿cómo ganamos al escéptico? Acércate, que te cuento el secreto… *¡No se puede!* Al escéptico, al verdadero escéptico, **no hay modo de convencerlo**, y ya está. Para que veas, escribe Sexto Empírico (el tipo del nombre raro de antes) que el escéptico no debe ceder **ni siquiera ante un argumento irrefutable**. Incluso entonces, dice, debe suspender el juicio, porque siempre puede pasar que su refutación se descubra en el futuro (*Esbozos pirrónicos*, I, 33-35). Date cuenta: **es imposible convencer al que no quiere dejarse convencer**.

Por eso, las objeciones del escéptico hay que resolverlas *a nuestra satisfacción*, no a la del escéptico. Solo se «gana» al escéptico dejándolo a solas con sus movidas, **solo se «sale» del laberinto de la duda renunciando a entrar en él**. ¿Pero por qué no querríamos entrar en este laberinto? De buenas a primeras, **porque no se puede salir** (¿quién querría entrar en un laberinto del que no se puede salir?). Pero también porque (supongo) valoras la racionalidad y la consistencia, y es realmente muy difícil, por no decir imposible, entrar en este laberinto y no dejarse todo eso en la puerta.

Por ejemplo, ¿te acuerdas del argumento de Sexto Empírico para suspender el juicio acerca de los objetos externos? Que, debido a su diferente constitución, cada animal se los representa de un modo

diferente, con lo cual el ser humano (que es *uno* de los animales) no puede elevar su representación a la categoría de norma y decir «Así *son* las cosas», sino como mucho «Así *se me aparecen*». ¿Cuál es la base de este argumento? **¿Qué está presuponiendo para llegar a su conclusión escéptica?** ¡Que tenemos conocimiento de cómo *son* el resto de los animales! Este animal es así, el otro, asá; aquel tiene este tipo de órganos sensoriales, ese, estos otros; etc.

Pero entonces la conclusión del argumento socava su propio punto de partida, porque los demás animales forman parte del conjunto de los objetos externos. Es decir, para cuestionar que podamos conocer cómo *son* los objetos externos, el escéptico tiene que presuponer que sí conocemos cómo *son* algunos objetos externos, los animales. Como con Descartes, **el escepticismo radical se mueve a base de trampas**, porque la duda tiene que presuponer siempre algo de lo que no se duda. Por ello, el precio de la duda extrema del escéptico es, en último término, **la inconsistencia**.



Piensa también en cuál hemos dicho que era el arma principal del escéptico: la discrepancia entre sujetos y autoridades. Si la razón puede conocer la verdad, ¿por qué no se ponen de acuerdo los filósofos? Ergo, dice el escéptico, lo que hay que hacer es suspender el juicio. Bueno, ¿sabes en qué más no nos ponemos de acuerdo los filósofos? ¡En qué es lo que hay que hacer cuando los filósofos no nos ponemos de acuerdo! De hecho, aquí casi podríamos decir que el escéptico está en minoría, pues ninguna otra corriente va a proponer **la suspensión del**

juicio como norma. Ante una discrepancia persistente e irresoluble, se dirá, o bien uno debe rebajar la confianza en su postura sin necesariamente abandonarla del todo, o bien puede mantener el mismo nivel de confianza que antes con tal de que, tras un repaso abierto y honesto de todas las razones, siga pensando que está en lo correcto.

Pero en tal caso, si según el mismo escéptico el desacuerdo tiene que generar la suspensión del juicio, *y hay desacuerdo con respecto a si el desacuerdo debe generar la suspensión del juicio*, ¡entonces hay que suspender el juicio acerca de si la suspensión del juicio ha de seguir al desacuerdo! (Perdona el trabalenguas, pero no me he podido resistir). Y una vez llegados aquí, uno ha salido del escepticismo como punto de partida y vuelve a estar en la posición original de tener que evaluar con la mente abierta las razones que cada sistema filosófico presenta a su favor. Con la excepción de que **toda entrada en el escepticismo debería producir, si uno es consistente, su automática salida**, precisamente por la falta de consenso acerca del modo en que el escéptico dice que hay que conducirse en estos asuntos. Aquí, de nuevo, el escéptico solo se escapa porque hace trampas, porque excluye de su escepticismo sus propios presupuestos escépticos.

Falta la última inconsistencia, la que se da entre el escepticismo del escéptico y su vida práctica. Digámoslo alto y claro: **el escéptico es capaz de poner en duda las cosas más evidentes hasta que le entra hambre a él o al oso que pasaba por ahí**. Entonces la duda se para (sobre todo en el caso del oso: el escéptico solo duda de la existencia de los osos si no hay ninguno cerca). Hasta Descartes, el pobre, inmerso como estaba en

la duda más corrosiva, terminó su primera meditación y fue a meterse un bistec entre pecho y espalda al calor de una estufa.

¿Pero por qué esto? **La excusa del escéptico es que tiene que vivir.** Pero yo, te soy honesto, nunca lo he entendido, nunca he entendido esta cobardía del escéptico, esta arbitrariedad a la hora de limitar su propio escepticismo, esta brecha inseparable entre lo teórico y lo práctico. La propia filosofía del escéptico lo condena o bien a no vivir, o bien a vivir de modo inconsistente. Así, el escéptico termina siendo **un filósofo bicéfalo**, esquizofrénico, que vive partido entre dos mundos: el de la duda y el de las certezas ordinarias. Un minuto está pontificando acerca de que no puedes saber si tu madre existe y que tal vez no tienes nariz, y al siguiente presionándose la suya para detener la hemorragia del puñetazo que le acabas de dar (discúlpate, por favor). Y para mí, ahí está la reducción al absurdo del escepticismo: que es una **filosofía impracticable**, que no se puede vivir.

Mira, yo tengo dos hijas. Y lo siento, pero no quiero una filosofía que tenga que abandonar cuando le explico un cuento a la mayor, le hago el avión a la pequeña o les doy a ambas un beso de buenas noches. Mi filosofía tiene que poder explicarme cómo es que todo esto que yo *sé* que hago con mis hijas es verdad, no hacerme suspender el juicio acerca de si existen o no. No quiero tener que dejar de ser padre para ponerme el sombrero de filósofo, ni viceversa. Al contrario, quiero llevar a mi reflexión filosófica lo que ya sé que es verdad, prefilosóficamente, a raíz de mi paternidad.

De nuevo, el escéptico siempre puede abrazar el caos, la irracionalidad, la inconsistencia tanto interna como práctica, o encogerse de hombros y decir que a lo mejor en el futuro se

descubra el modo de hacer compatible lo incompatible. Nada de lo que he dicho tiene por qué convencer al escéptico (ni me hago ilusiones al respecto). Pero quizá *a ti* sí te puede convencer **a no ser escéptico**. Y al escéptico a dejarlo en su sitio. Que él se encierre en la duda y la suspensión del juicio. **El resto vamos haciendo filosofía.**

¡A la sartén!

La mayoría de nosotros no somos ni hemos sido nunca escépticos de un modo tan radical. Pero de lo que me he dado cuenta es de que todos llevamos dentro un **dial de escepticismo** que podemos subir o bajar a conveniencia. Esto genera lo que a mí me gusta llamar el fenómeno del **escepticismo intermitente**: cuando somos superultraescépticos con un tema en concreto que no queremos aceptar, pero luego no aplicamos **de modo consistente** ese mismo nivel de escepticismo a otros asuntos que sí son de nuestro agrado. Lo veo mucho, especialmente, en cuestiones religiosas: personas supercríticas con los milagros de otras religiones que se tragan, en cambio, cualquiera que apoye a la suya, y gente que con tal de escapar de un argumento a favor de la

existencia de Dios es capaz de poner en duda hasta la existencia de su madre.

¿La solución? **¡Esforzarse por ser consistente!** Los clásicos veían la inconsistencia como una disonancia en el alma de la que había que huir todo lo posible. Si usas un argumento en contra de una posición que no compartes, y ese mismo argumento puede usarse en contra de una que sí compartes, **abandona el argumento o abandona esa posición**: ambos no te los puedes quedar.

5. Un hueso para el escéptico (pero en verdad no)

He sido muy duro con el escepticismo, pero déjame que termine el capítulo echándole un pequeño hueso. En el corazón del escepticismo radical lo que hay es cierto pesimismo con respecto a que la razón pueda dar con la respuesta a las preguntas que más le preocupan. Esta actitud, estoy convencido, es un error, pero hay que reconocer que el escéptico llega a ella por una más que noble intención: la de **pelear contra el dogmatismo**. El dogmático es el enemigo del escéptico, es la razón por la cual el escéptico es escéptico. ¿Pero quién es el dogmático? Es el que toma algo que en sí mismo no es evidente ni manifiesto y lo eleva a la categoría de una **verdad evidente y manifiesta**, incuestionable, absoluta, que no está abierta a discusión, y que no pocas veces acompaña este convencimiento con la violencia hacia quienes piensan distinto.

En su enemistad contra el dogmático, el escéptico está en lo correcto. El filósofo puede tener convicciones, puede pensar que algo es verdad, pero debe estar siempre dispuesto a dar las razones por las cuales piensa así y a cambiar de opinión si la evidencia le apunta a lo contrario. El dogmático, en cambio, está encerrado en una posición, sosteniéndola con una confianza desproporcionada y en ocasiones incapaz de apuntar a las razones que la sustentan.

El problema es que el escéptico, en su afán por confrontar al dogmático, se va al otro extremo y termina cayendo o bien en sus mismos vicios o bien en vicios reflejo. Dicho de otro modo, **dogmatismo y escepticismo son extremos que se tocan**. Por ejemplo, igual que es imposible convencer al dogmático, es imposible también convencer al escéptico. Acuérdate de lo que decía Sexto Empírico, que el escéptico no debe ceder ni siquiera ante un argumento irrefutable porque siempre es posible que su refutación se descubra en el futuro. **¡A eso lo llamo yo ser dogmático, es lo típico que diría un dogmático!**

El escéptico ve que en la base del dogmatismo está la convicción de que la razón puede conocer la verdad, le da la vuelta y **convierte la imposibilidad del conocimiento en su propio dogma**. Pero esa confianza en la razón nunca fue lo que había que negar del dogmatismo, y al hacerlo el escéptico cae en un dogmatismo de su propia invención, haciendo lo posible (¡y lo imposible!) por evitar dejarse convencer por lo que va en contra de aquello de lo que ya está convencido: que la razón no puede conocer la verdad.

Al mismo tiempo, fíjate, **con la suficiente dosis de escepticismo, uno puede acabar creyendo dogmáticamente**

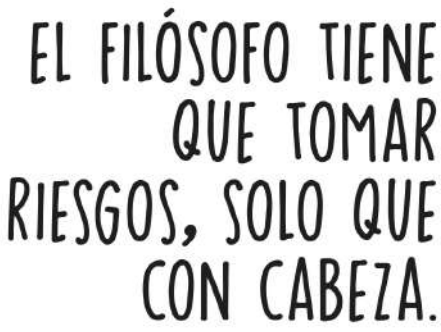
en cualquier cosa. Por ejemplo, ¿conoces a alguien más escéptico que un terraplanista? ¡A todo, *literalmente a todo*, lo que sirva para demostrar que la Tierra no es plana es capaz de encontrarle pegas! En general, las personas que sostienen posturas manifiestamente absurdas con la máxima de las convicciones son las más rocambolescamente escépticas con todo lo demás (piensa también en cualquier teórico de la conspiración). ¿Qué intento decir? **¡Que el escepticismo es la mejor arma del dogmático!** Irónicamente, el escéptico, en su afán por derrotar a su némesis, le ha dado las herramientas para erigir, en torno a su dogma, la mejor de las defensas.

OK, Enric, lo pillo: **el dogmático es el más escéptico con los ataques a su dogma; y el escéptico, el más dogmático con las bases de su escepticismo**. ¿Dónde está la solución? Pues bien, amigo mío, como en tantas otras cosas, en el término medio. Lo que te propongo es que agarres lo que hay de bueno tanto en el dogmatismo como en el escepticismo y deseches los extremos. ¿Qué tiene de bueno el dogmático? La convicción de que la razón puede conocer la verdad. ¿Qué tiene de bueno el escéptico? El ser crítico, la cautela de no afirmar nada sin un buen motivo.

Al fin y al cabo, el escepticismo responde a un deseo profundo del corazón humano, **el de evitar el error y no quedar encerrado en la falsedad**. Pero lo protege a costa de descuidar otro deseo igual de profundo: **el de conocer la verdad, encontrarla y abrazarla por completo**. Lo que tiene que hacer el filósofo es balancear ambos deseos, dar con el delicado equilibrio que le permita **conocer cuantas más verdades mejor evitando todos**

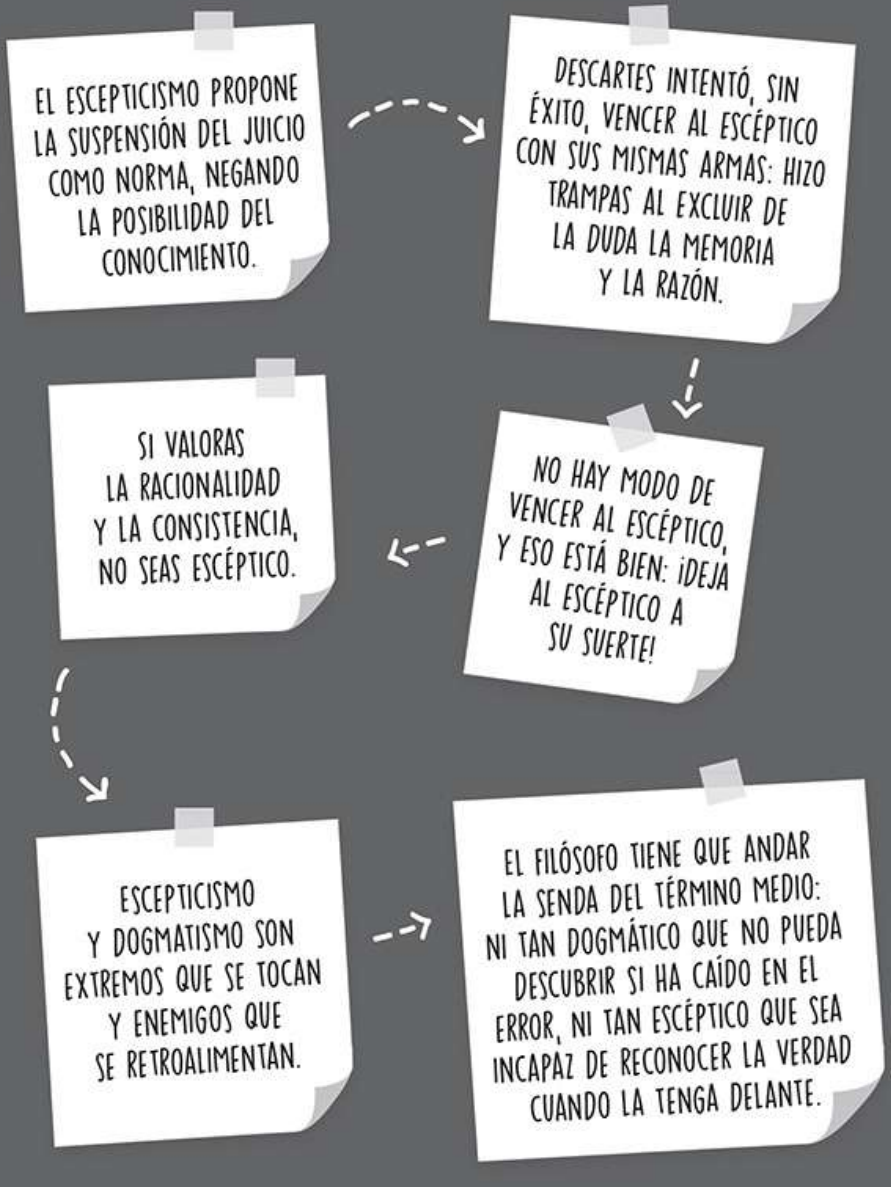
los errores posibles. Si aceptara absolutamente todo sin cuestión, conocería muchas verdades, sí, pero abrazaría todos los errores. Si no aceptara absolutamente nada, evitaría muchos errores, cierto, pero no conocería ninguna verdad.

La duda es, pues, una de las herramientas del filósofo, pero no el motor ni el centro de su actividad. Por esto es falso lo que a veces se dice, que la filosofía consiste en dudar de todo. Eso es imposible. Toda investigación parte siempre de algo que no se duda, aunque sea algo tan nimio y cotidiano como que entiendo lo que las palabras significan. Si la filosofía realmente consistiera en dudar de todo, nunca se podría empezar a filosofar. Todo lo que levantara tímidamente la mano para proponerse como punto de partida debería ser ahogado sin piedad en el mar del escepticismo: la duda lo engulliría todo y sería imposible salir a flote.



La duda, por tanto, tiene que estar al servicio de la búsqueda de la verdad, y esto significa que la suspensión del juicio no puede ser ni el fin ni la norma. El filósofo tiene que tomar riesgos, solo que con cabeza. Ni ser tan dogmático que le sea imposible descubrir que está en el error y salir de él, ni ser tan escéptico que le sea imposible reconocer una verdad cuando la tenga delante. En este delicado equilibrio, el filósofo no tiene que «dudar de todo». Al contrario: tiene que dudar, **pero también reconocer aquello de lo que no es razonable dudar**…, como que tienes nariz y ojos, ahí, en mitad de tu cara, y croquetas en la nevera.

RESUMEN

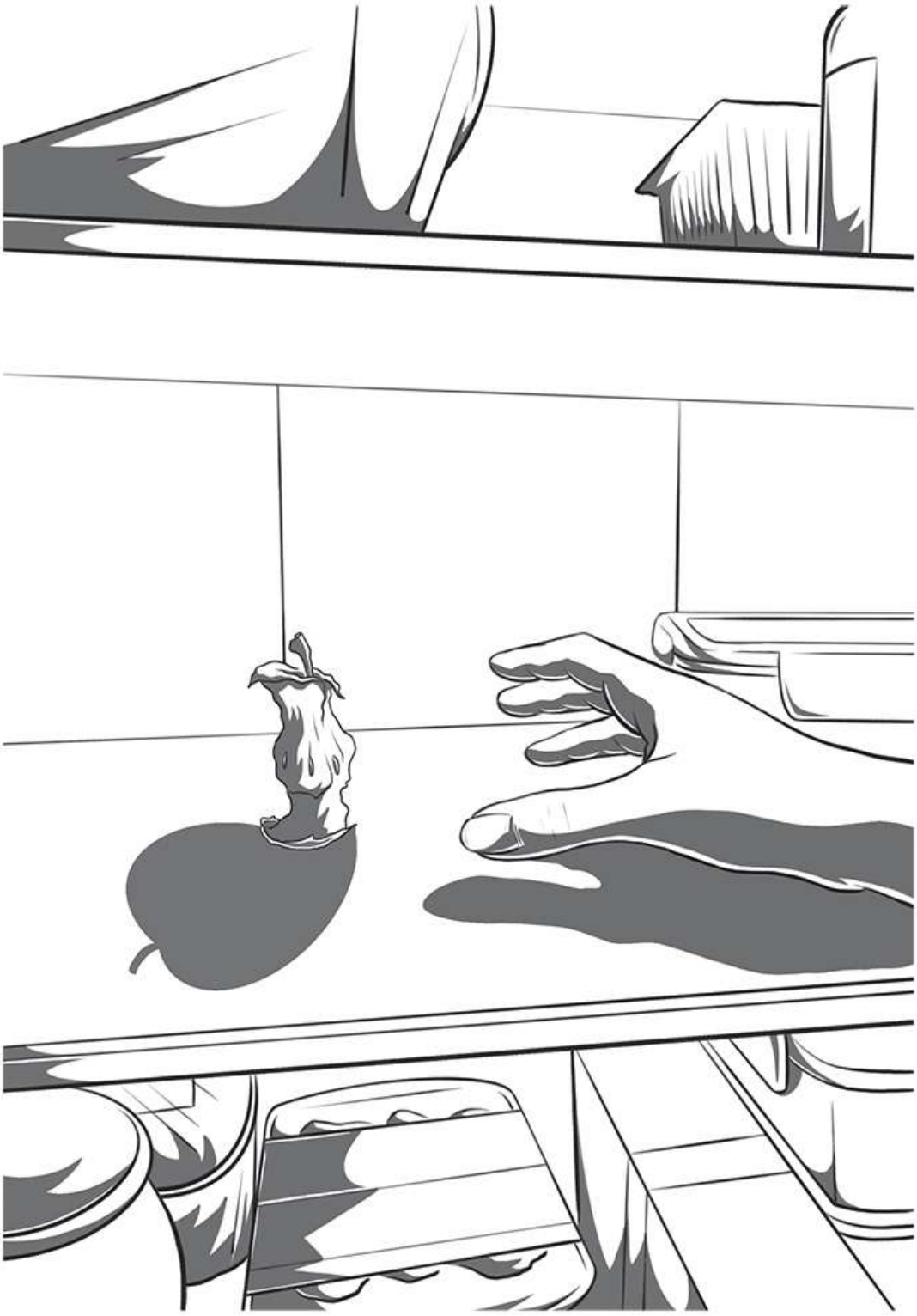

EL ESCEPTICISMO PROPONE LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO COMO NORMA, NEGANDO LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO.
DESCARTES INTENTÓ, SIN ÉXITO, VENCER AL ESCÉPTICO CON SUS MISMAS ARMAS: HIZO TRAMPAS AL EXCLUIR DE LA DUDA LA MEMORIA Y LA RAZÓN.
NO HAY MODO DE VENCER AL ESCÉPTICO, Y ESO ESTÁ BIEN: ¡DEJA AL ESCÉPTICO A SU SUERTE!
SI VALORAS LA RACIONALIDAD Y LA CONSISTENCIA, NO SEAS ESCÉPTICO.
ESCEPTICISMO Y DOGMATISMO SON EXTREMOS QUE SE TOCAN Y ENEMIGOS QUE SE RETROALIMENTAN.
EL FILÓSOFO TIENE QUE ANDAR LA SENDA DEL TÉRMINO MEDIO: NI TAN DOGMÁTICO QUE NO PUEDA DESCUBRIR SI HA CAÍDO EN EL ERROR, NI TAN ESCÉPTICO QUE SEA INCAPAZ DE RECONOCER LA VERDAD CUANDO LA TENGA DELANTE.

SIGUE LEYENDO

- **Gorgias de Leontinos** defiende su triple tesis de que nada existe, etc., en *De lo que no es o de la naturaleza* (por ejemplo: Madrid, Anthropos Editorial, 2016).

- **Sexto Empírico** defiende el escepticismo en sus *Esbozos pirrónicos* (por ejemplo: Madrid, Planeta, 1999).

- Puedes leer las idas de olla de **Descartes** en sus *Meditaciones metafísicas*; yo uso la traducción de Antonio Zozaya: *Meditaciones sobre la existencia de Dios* (Barcelona, Taurus, 2015).



3

¿HAY O NO HAY MANZANAS EN TU NEVERA?

El principio de no contradicción

1. Filosofía y sentido común

Acabamos de ver que **la filosofía no puede empezar por la duda**. Pero entonces ¿por dónde hacerlo? Aquí va mi propuesta: por algo que te parezca **evidente, manifiesto o de sentido común**. Si alguna vez le has echado un vistazo rápido a la historia de la filosofía, tal vez te hayas llevado la impresión de que la filosofía es enemiga del sentido común (ese conjunto de creencias que, en general, todos asumimos de modo irreflexivo en nuestro día a día). Muchos filósofos, es verdad, han tomado como su misión en la vida **derribar, subvertir o poner patas arriba las certezas de la vida ordinaria**, algunos hasta da la impresión de que lo disfrutaban (Hume, te estoy mirando). Es una autoimagen un poco más elitista del filósofo, en la que este se entiende como «por encima» del ser humano corriente, que viviría atrapado en ficciones y falsedades de las que él, cual mesías redentor, lo tendría que salvar.

Pero esto no tiene por qué ser así. Muchos otros filósofos (a los que me siento más cercano) han visto en el sentido común una especie de **conocimiento prefilosófico**, anterior a la reflexión filosófica, en el cual profundizar. Si solo los esquizofrénicos dudan de que haya una realidad extramental o de que tengan un cuerpo o de que son los mismos hoy que ayer, será por algo; lo mismo si solo los psicópatas piensan que hervir a un bebé o cometer genocidio puede ser buena idea. **El ser humano conoce muchas cosas en su experiencia ordinaria**, y aunque no pueda expresarlas de modo sofisticado, ¿por qué vamos a desecharlas de entrada? Al contrario, parece que parte de la misión del filósofo tendría que ser hacer explícitas estas verdades que el ser humano ya descubre antes de ponerse a filosofar.

Entonces, lo que te propongo es que tengas **una lista mental de creencias básicas** que puedas usar como **estándar o criterio falible** para tomarle el pulso a toda teoría filosófica con pretensión de ser verdadera. Para mí son cosas como que mi madre me quiere, que existo ahora pero no he existido siempre, que voy a morir, que tengo manzanas en la nevera, que estoy escribiendo un libro, que algunas cosas sé y muchas más ignoro, que la mayoría de las veces entiendo lo que otro me dice, que soy libre, que no toda acción es buena, etcétera. Si una filosofía implica, por ejemplo, que tu madre no te quiere o que no puedes saber que estás leyendo este libro, eso no es un motivo para pensar que, al fin y al cabo, tu madre no te quiere o que a lo mejor no estás leyendo este libro… ¡Es un motivo para rechazar esa filosofía!

Ahora, ¿por qué una lista «falible»? Pues porque siempre hay que dejar espacio para **revisar lo que haga falta revisar**. Podría ser

que empezara a encontrar múltiples líneas de evidencia en contra de una creencia que consideraba básica, o que descubriera un conflicto irresoluble entre dos de ellas y tuviera que abandonar la menos fundamental. Por ejemplo, estoy convencido de que mi madre no es una espía rusa. Pero si descubro una habitación secreta en su casa con un póster de Stalin, un bolígrafo con un compartimento de veneno y un carnet del KGB con su foto, entonces tengo un conflicto entre «Mi madre no es una espía rusa» y «Mis facultades cognitivas son fiables». A menos que descubra alguna evidencia que me haga cuestionar todo lo anterior (mi padre, que es un bromista), tendré que dejar de pensar que mi madre no es una espía y denunciarla al CNI (lo siento, mamá).

Pero, de buenas a primeras, voy a tomar esas creencias básicas como **justificadas por la experiencia común**, y toda conclusión que las contradiga como sospechosa hasta que se demuestre lo contrario. Porque, si no, ¿sabes qué pasa? **Que se puede demostrar cualquier error partiendo de premisas falsas.** Y lo que te encuentras son filósofos que, al llegar de modo consistente a una conclusión absurda, la llevan en alto a todas partes como su gran enseñanza a la humanidad, en lugar de revisar su razonamiento para ver dónde se han equivocado. **Reducen al absurdo su punto de partida**, pero están tan enamorados de este que antes abrazarán un sinsentido que reconocer que han empezado por un error. Ojo con este orgullo del filósofo, porque, sin esa guía (de nuevo, falible) del sentido común, podemos terminar en cualquier sitio.

2. El principio de no contradicción (o PNC, para los amigos)

Con esto dicho, podemos empezar a hacer filosofía con cualquier cosa que nos sea dada en la experiencia. Por ejemplo, no sé tú, pero yo tengo manzanas en mi nevera (una al día, del médico te ahorraría…, a menos que te salgan piedras en el riñón, como a mí). Si alguien de postre me pide una manzana, no le llevo una berenjena, ni un yogur, ni un hámster. Le llevo una manzana, porque si algo tienen en común una berenjena, un yogur y un hámster es que *no* son manzanas, o mejor (y más raro), que son *no-manzana*. Pero una manzana *sí es* una manzana y *no es* una no-manzana.

¿Podría una manzana ser una no-manzana? Si me invento otro sentido para la palabra «manzana», entonces sí. «Manzana» podría significar «la fruta del manzano» y también, pongamos, «una copia manuscrita de la *Fenomenología* de Hegel en alemán». Entonces, todas las manzanas de mi nevera serán manzanas en un sentido y no-manzanas en el otro. ¿Pero podría una manzana ser una no-manzana **en el mismo sentido de la palabra «manzana»**? Podría, en momentos distintos. Por ejemplo, si la meto en un incinerador, se convertirá en cenizas: algo que *antes* era una manzana habrá pasado a ser *ahora* una no-manzana. Pero… *¿y al mismo tiempo?* ¿Puede una manzana ser, **simultáneamente**, una no-manzana, en el mismo sentido de la palabra «manzana»? Estoy convencido de que, si lo piensas, verás que no, en absoluto: si fuera una no-manzana, entonces ya no sería una manzana, y punto.

Lo mismo vale para otras propiedades suyas. Por ejemplo, una manzana puede ser roja por un lado y verde (no-roja) por el otro, o

verde (no-roja) en un momento y roja al cabo de unos días (ha madurado y ya puede buscarse un trabajo). ¿Pero puede ser roja y no-roja **en el mismo sentido y simultáneamente**? No, si es roja, no puede ser no-roja, y si es no-roja, no puede ser roja. Rojo y no-rojo se excluyen mutuamente, son incompatibles: dentro de «rojo» está implicada la exclusión de «no-rojo», y viceversa. Más fundamental: ¿puede la manzana **existir y no existir** al mismo tiempo y en el mismo sentido? De nuevo, no: si existe, existe, y si no existe, no existe. Pero las dos cosas a la vez es imposible, porque una cancela a la otra: lo que una pone, la otra lo quita; cuando una está, la otra se fue.

Esto se cumple para todo lo que me encuentro dentro y fuera de la nevera: **cada cosa es lo que es y no es lo que no es**. Es obvio, pensarás, pero recuerda, ¡el filósofo reflexiona sobre lo obvio! Y en esta verdad tan obvia, tan evidente, que por lo general nos pasa desapercibida porque la damos por supuesta continuamente, muchos filósofos han creído descubrir la ley más fundamental del pensamiento y de la realidad: que lo mismo no puede ser lo mismo y no lo mismo, en el mismo sentido de «lo mismo» y simultáneamente. El gran Aristóteles (384-322 a. C.) llamó a esto **el principio de no contradicción** (PNC), y defendió que solo podía negarse al precio de abandonar la razón. Es el principio que nos permite decir que, **si dos proposiciones son contradictorias, una es verdad y la otra no**: que si Fulano dice que Gundesilvo le ha robado el bocadillo y este lo niega, uno tiene razón y el otro miente o se equivoca.

¡A la sartén!

Aristóteles formula el principio de no contradicción de distintas maneras, ¡aquí van algunas!

(1) «Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca a la misma cosa, en el mismo sentido y simultáneamente» (*Metafísica*, 1005b 19-20).

(2) «Es imposible que atributos opuestos se den al mismo tiempo en el mismo sujeto [y en el mismo sentido]» (*Metafísica*, 1005b 26-27).

(3) «Es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo [y en el mismo sentido]» (*Metafísica*, 1006a 3-4).

(4) «La creencia más firme es que afirmaciones contradictorias no son verdad al mismo tiempo» (*Metafísica*, 1011b 13-14).

Si un escéptico quisiera negar o poner en duda este principio, ¿cómo lo podríamos defender? El filósofo musulmán Avicena (980-1037) tenía una estrategia infalible, pero quizá un poco extrema: darle una paliza al que niega el PNC hasta que reconozca que recibir

una paliza y no recibir una paliza no son ni pueden ser lo mismo. Pero estaría bien poder defender el PNC sin terminar en la cárcel. El problema es que, como se dio cuenta Aristóteles, estrictamente hablando **el PNC es indemostrable**. ¿Por qué? Porque es un principio lógico tan básico que **está presupuesto en toda demostración**.

Supongamos que quiero demostrar, por ejemplo, que la Tierra no es plana. Para ello, parto de un hecho de experiencia como que, de noche, el firmamento no se ve igual en distintos continentes. Esto se explica mejor si la Tierra no es plana, ergo infiero que, efectivamente, la Tierra no es plana. Pero fíjate, para llegar a este punto he tenido que empezar por afirmar que el firmamento *no* se ve igual en distintos continentes y asumir que eso es distinto de (e incompatible con) que el firmamento *sí* se vea igual en distintos continentes. **Es decir, he empezado presuponiendo la verdad del PNC.**

¿Tenemos que recurrir, por tanto, a la violencia como planteaba Avicena? No es necesario (*relax*), podemos intentar lo que Aristóteles llama **una demostración indirecta**: mostrar que **el que niega el PNC tiene que presuponerlo** si es que quiere decir algo con sentido y que, por ende, nadie puede refutar el PNC sin refutarse a la vez a sí mismo. Esto es, nos queda una **reducción al absurdo**, poner sobre la mesa que el precio de negar el PNC es la irracionalidad o la inconsistencia.

Un filósofo del congelador

El filósofo y teólogo Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) argumentó que, en el principio de no contradicción, Descartes habría encontrado una verdad mucho más segura y fundamental que su «Pienso, luego existo». Pues sin el PNC, nadie podría estar realmente seguro de que piensa o de que existe, ya que el pensamiento podría ser no-pensamiento, y el yo, no-yo, o tal vez piensa y no piensa simultáneamente, y existe y no existe al mismo tiempo, o piensa sin existir por mucho que eso sea contradictorio. Al fin y al cabo, sin el PNC, ¡lo contradictorio podría ser posible y real!

3. Problemas de negar totalmente el PNC

Supongamos primero a alguien que plantease un rechazo absoluto del PNC. Llamémosle Gilberto. Gilberto defiende que la realidad es contradictoria, que todo es y no es simultáneamente, que todas las afirmaciones son verdaderas y también falsas al mismo tiempo. ¿Qué hacemos con Gilberto? Aristóteles nos propone **pedirle que diga algo que tenga significado para él y otra persona**. Lo que sea. Basta una palabra, con tal de que tenga un significado compartido (no puede ser «lkjhlkdjhfek», que no quiere decir nada). Supongamos que dice «manzana», y al preguntarle qué quiere decir

con «manzana», o bien nos responde «la fruta del manzano», o bien nos señala una.

Si Gilberto hace esto, dice Aristóteles, ha caído en nuestra trampa, porque acaba de reconocer que **hay al menos una cosa que es algo determinado**: una manzana. Si, en cambio, al preguntarle qué quiere decir con «manzana», nos responde: «Lo que es y no es la fruta del manzano», o nos señala una manzana y dice: «Esto y no esto», **entonces no ha dicho nada en absoluto**; ha regurgitado sonidos que no tienen ningún significado (exactamente como «lkjhlkdjhfek»). ¿Has jugado alguna vez a adivinar un objeto por medio de preguntas? Piensa en cuál sería tu reacción si, al preguntar por su forma, tu compañero te dijera: «Es circular y no es circular»; por su color: «Es rojo y no es rojo»; por su consistencia: «Líquida y no líquida», etc. ¡Te cabrearías, porque no te estaría dando ninguna información! **Lo que diría por un lado de la boca lo anularía por el otro y terminaría sin decir nada.** En efecto, decir lo contradictorio es no decir nada, pensar lo contradictorio es no estar pensando en nada.

Pues aquí está el dilema para Gilberto: **o acepta que hay cosas que cumplen el PNC o no puede decir nada con significado**. Pero para defender un rechazo absoluto del PNC hay que elaborar un discurso con significado. En consecuencia, o bien asume la falsedad de su propia posición con tal de defenderla discursivamente, o bien renuncia a defenderla y queda reducido al silencio, en cuyo caso no hay ninguna objeción a responder. ¡Por no poder, no podrá hablar ni consigo mismo! Por tanto, si quiere ser consistente, dice Aristóteles, **tendrá que vivir «como una planta»** (*Metafísica*, 1006a 15), renunciando a hablar e, incluso, a

pensar. Y no, por si alguien se lo pregunta, no tiene sentido seguir discutiendo con una planta.

Lo que Aristóteles resalta con esto es que el PNC está en la base de toda comunicación significativa. **El que dice algo *con pretensión de decir «algo»* presupone el PNC**: presupone que lo que dice *es* lo que dice y *no es* lo que no dice (lo mismo el que oye con lo que oye). De otro modo, ¡no estaría diciendo nada! Por tanto, el rechazo absoluto del PNC conllevaría la destrucción de todo discurso, incluyendo todo discurso de rechazo absoluto al PNC, quedando encerrado en la irracionalidad de **una posición que se niega a sí misma**.

Supongamos que Gilberto se da cuenta de esto y, visiblemente molesto, se da la vuelta y se va dando un portazo. ¡También así se autorrefuta! **Pues en toda acción hay una intencionalidad que presupone la validez del PNC**: que ir hacia la puerta no es lo mismo que ir hacia la pared, por ejemplo, o que salir de la habitación no es lo mismo que no salir. ¿Para qué irse si irse y no irse son lo mismo? ¿Para qué enfadarse con alguien si él y el otro son y no son personas distintas? En verdad, si la realidad fuera absolutamente contradictoria, **ninguna acción tendría sentido**. No habría ningún motivo para meter alimentos en la nevera y no neveras en los alimentos, comer manzanas y no tenedores o llevarse a casa el bebé y tirar la placenta en lugar de hacerlo al revés, porque **todo sería todo en absoluto y nada sería nada en concreto**.

4. Problemas de negar el PNC, pero solo un poquito

Todo esto es demasiado incluso para Gilberto. Así que podemos asumir que entra en razón y abandona su rechazo absoluto al PNC (solo necesitaba que le tocase el aire). ¿Pero qué pasa si vuelve con otra genial idea: **rechazar *parcialmente* el PNC**? En lugar de sostener que el PNC no se aplica a nada, ahora le ha dado por sugerir que tal vez el PNC se aplica a algunas cosas sí, pero a otras no (hay que tener paciencia con Gilberto).

Lo primero que deberíamos notar es que **no tenemos realmente ningún motivo para pensar eso**: no encontramos nada en el mundo que nos sugiera que puede haber algo contradictorio, ¡al revés! (Si estás pensando en la cuántica, hablaremos de ella más adelante). Gilberto está siendo escéptico por ser escéptico, y ya hemos quedado en que eso no es jugar limpio.

Segundo, estoy convencido de que, si lo piensas, verás que la sugerencia no tiene ni pies ni cabeza. Estaríamos hablando de algo que es y no es, a la vez, la misma cosa en el mismo sentido: **todo lo que dijéramos de la cosa lo tendríamos que negar** y, en consecuencia, no estaríamos diciendo nada ni hablando de nada (de nuevo, el PNC está en la base de la comunicación significativa).

Tercero, en principio, **lo contradictorio podría ser cualquier cosa**: tal vez esta manzana es y no es una manzana, o existe y no existe, por mucho que a mí se me aparezca solamente una de las dos opciones. Al fin y al cabo, nunca podríamos *ver* una contradicción (¿qué pinta tendría eso?), y así viviríamos en la incertidumbre continua acerca de qué es y qué no es contradictorio.

Pero asumamos que Gilberto tiene razón. Separemos lo real en dos grandes bloques o parcelas, Alfa y Omega, y digamos que a las cosas de tipo Alfa se les aplica el PNC, mientras que a las de tipo Omega no. Con esto, fíjate, **tenemos una distinción exhaustiva entre dos tipos de cosas**, y estamos diciendo que algo de tipo Alfa *no es* de tipo Omega y viceversa. Pero si realmente a las cosas de tipo Omega no se les aplica el PNC, entonces son de tipo Omega *y también simultáneamente son de tipo no-Omega*, es decir, son de tipo Alfa. Sin el PNC, «Omega no es Alfa» no es nada distinto de «Omega es Alfa». Pero a Alfa se le aplica el PNC, según hemos supuesto. En consecuencia, **si a las cosas de tipo Omega no se les aplica el PNC, sí que se les aplica el PNC**.

Lo que aprendemos de esto es que no hay manera de hacer una demarcación en la realidad entre unas cosas a las que se les aplica el PNC y otras a las que no, porque **el PNC fundamenta el sentido de toda distinción**. Cuando distingues una cosa de otra, estás diciendo que una *no es* la otra, punto, o de lo contrario la distinción carece de significado, no es una verdadera distinción: **el «no» solo tiene sentido porque excluye lo que niega** (¡no es no!). Con lo cual, **sin el PNC no hay distinción que valga**, ni siquiera entre cosas a las que se aplica el PNC y cosas a las que no, porque sin él desaparece la diferencia entre afirmación y negación.

En otras palabras, para poder distinguir o separar algo a lo que *no* se le aplica el PNC de otra cosa a la que *sí* se le aplica el PNC, el PNC tiene que aplicarse a la cosa de la que hemos dicho que no se aplica (el trabalenguas del capítulo). **Esa misma distinción necesita el PNC para poder tener sentido**. Por eso tampoco vale decir que el PNC rige solo en el pensamiento y no en la

realidad, porque esa misma *distinción* entre pensamiento y realidad necesita el PNC para tener validez, para ser una verdadera distinción.

En definitiva, la negación del PNC no puede ser parcial o selectiva, solo global: **o lo aceptamos totalmente o lo rechazamos totalmente**. Pero ya hemos visto los problemas de un rechazo absoluto del PNC. Así que… ¡iríndete, Gilberto!

5. ¿Y qué pasa con la cuántica?

Se queja Gilberto. Y es que Gilberto ha escuchado (y tal vez tú también) que la cuántica refuta el PNC porque ha demostrado que hay partículas que pueden estar en estados superpuestos. En el famoso experimento mental que todo el mundo conoce, **el gato de Schrödinger** está vivo y no-vivo (muerto) a la vez, ¿no? Bien, a esto hay que decir varias cosas…

Primero, que si «estar en una superposición de estados» significa algo *distinto* de «*no* estar en una superposición de estados», **estamos presuponiendo el PNC**. Segundo, que si la superposición fuera realmente un estado contradictorio, **no estaríamos diciendo nada sobre la partícula o el sistema en superposición**: todo lo que dijéramos en un momento, lo estaríamos retirando en el otro. De nuevo, *una contradicción no da información* (ahí, en forma de eslogan), y algo así difícilmente podría ser llamado una teoría científica. Tercero, **uno nunca observa una partícula en una superposición de estados**: siempre la observa en un estado o en otro. La superposición es un **modo de hablar** de

lo que le está pasando a la partícula con anterioridad a la medida, y como tal es algo que está **abierto a interpretación**.

Y como es de esperar, las interpretaciones más comunes de qué describe, en realidad, la «superposición» no implican nada contradictorio. Por ejemplo, según la famosa interpretación de los muchos mundos (del físico Hugh Everett), **cada estado de la superposición es real en un mundo distinto**. Esto es raro, sí, pero no es contradictorio: no es que la partícula esté así *y no-así* simultáneamente y en el mismo sentido, sino que está *así* en un mundo y *no-así* en otro mundo paralelo (o mejor, que en este mundo hay una partícula que está *así*, y en otro mundo hay *otra* partícula «espejo» que está *no-así*). Según otras interpretaciones, la partícula siempre tiene un estado bien definido, pero la describimos como en superposición porque, antes de realizar mediciones, no tenemos modo de saber cuál es. **Aquí la indeterminación es más epistémica (de nuestro conocimiento) que ontológica (de la realidad)**, y de nuevo no hay contradicción.

Por último, según otros lo que hay que decir es que la partícula, con anterioridad a hacer alguna medida, **no tiene propiedades bien definidas**, y solo las adquiere al hacerla. Esto también puede sonar extraño, pero no es contradictorio: decir, por ejemplo, que un electrón no tiene el espín definido (ni arriba ni abajo) no es lo mismo que decir que el electrón tiene *y no tiene* espín arriba y tiene *y no tiene* espín abajo. (Sí, es un rompecabezas, pero la culpa es de Gilberto). De hecho, otra vez, esta misma idea presupone el PNC, porque entiende que *no tener el espín definido* es algo distinto de *tener el espín definido*.

Y aquí viene otro punto importante. Si por un casual hubiera una interpretación de la cuántica que implicara negar el PNC, **eso debería contar en contra de esa interpretación, ¡no del PNC!** Esto es lo que hacemos en todo razonamiento, ordinario y científico. Si encontramos una contradicción en un sistema de creencias, **lo rechazamos por entero o lo corregimos de modo que la contradicción desaparezca**. Nunca *nunca* NUNCA nos quedamos con la contradicción, encogiéndonos de hombros: **siempre la tomamos como signo de falsedad**, justamente porque sabemos que las contradicciones son imposibles. Si estuviera permitido rechazar el PNC al llegar a una contradicción, **no podríamos salir nunca de ningún error**. El terraplanista estaría tan justificado en su teoría como el que más: no importaría que toda la evidencia *contradijera* su hipótesis, porque, total, ¡las contradicciones serían posibles!

Este embrollo es resultado de lo que me gusta llamar **la falacia de «la ciencia dice que»**. Es sorprendente cómo, para ciertas personas, hasta la proposición más absurda puede adquirir aire de plausible e incluso verdadera solo con ponerle delante alguna variación de «la ciencia dice que» (más de uno da la impresión de estar dispuesto a vender a su abuela en caso de persuadirse de que la ciencia se lo pide). En el caso que nos ocupa, decir «La ciencia ha refutado el PNC» tiene tan poco sentido como decir que la ciencia ha demostrado que las frases no tienen significado o que el *modus ponens* es inválido. ¿Por qué? **Porque la ciencia presupone el PNC**, *lo necesita*, igual que todo razonamiento: si lo refutara, estaría

refutando un presupuesto suyo, y por ende a sí misma (y a su refutación del PNC).

Piensa en esto. Simplificando el asunto, el científico construye una teoría, de la cual se sigue una observación *A*, y cuando va a la realidad y observa *no-A*, lo que hace es desechar o corregir su teoría. Pero para hacer tal cosa, **tiene que presuponer el PNC**, tiene que dar por sentado que ***no-A* no es idéntico con *A***, y que, si sus resultados experimentales *contradicen* las predicciones de su hipótesis, entonces esta es falsa o está incompleta. Su hipótesis no puede ser verdadera **si la realidad la contradice**. En otras palabras, **es el PNC el que juzga a la ciencia, no la ciencia al PNC**. Esta tiene la misma autoridad para negarlo que para negar cualquier otro de sus presupuestos: ***ninguna***.

¡A la sartén!

A veces, lo que se escucha es que la cuántica demuestra que una partícula puede estar en dos lugares al mismo tiempo y que *eso* es contradictorio. Pero, estrictamente hablando, no lo es: estar aquí *y también allí* **no es lo mismo que estar aquí *y no estar aquí* y estar allí *y no estar allí***. Además, si «estar en dos lugares al mismo tiempo»

significa algo distinto de «no estar en dos lugares al mismo tiempo», entonces estamos presuponiendo el PNC. Y, por último, **¡ni siquiera está claro que la cuántica diga eso!** Uno de los primeros apartados del libro *Verdades y mentiras de la física cuántica*, de Carlos Sabín (doctor en Física e investigador en el CSIC) se titula justamente «Las cosas no están en dos sitios a la vez» (¡échale un ojo!).

6. La última trinchera: PNC y lógicas no clásicas

En ocasiones se oye que el PNC es solo un postulado de la lógica clásica y que las **lógicas no clásicas o paraconsistentes** ya lo abandonaron hace tiempo. Esto no es del todo exacto, pero para entender por qué necesito que me acompañes a dar una vuelta (vale la pena ser exhaustivo). Sí, lo sé, no te gusta la lógica (eso le dije a mi profesora de Lógica el primer día de clase, no sé cómo no me suspendió), pero esto tiene su emoción y además te lo voy a explicar de modo que lo vas a entender. Aunque, si te da mucho apuro, *tienes mi permiso para saltarte este apartado* (no me enfado). Pero tengo que hablar de esto, porque, el 100 % de las veces que hablo del PNC, alguien me viene con esta objeción.

Mira, en lógica clásica, lo siguiente es una forma de razonamiento válido:

(1) Pedro estaba con Juan o Pedro estaba con María.

(2) Pedro no estaba con Juan.

(3) Por tanto, Pedro estaba con María.

¿Ves cómo funciona? Si la primera premisa es verdad, al menos uno de sus dos elementos tiene que ser verdad, porque es una disyunción («esto *o* aquello»). Como la segunda premisa nos revela que el primer elemento («Pedro estaba con Juan») es falso, entonces tiene que ser verdadero el segundo («Pedro estaba con María»), ergo sacamos esa conclusión. Esto se llama un **silogismo disyuntivo** («silogismo» es otra manera de decir «argumento» pero con más clase).

Perfecto, lo que nos interesa ahora es que, en lógica clásica, la validez del silogismo disyuntivo se combina con otras reglas para producir algo que se conoce como **el principio de explosión** (¿ves?, hay explosiones, es emocionante… OK, ya paro). Según este principio, de una contradicción (*A y no-A*) se siguen todas las proposiciones posibles, desde *El agua es H2O* hasta *Tu madre es la reencarnación de Hegel*. En otras palabras, una contradicción «explota» en todas las frases habidas y por haber. ¿Cómo? Pues así (te explico el razonamiento más abajo):

(1) A y no-A.

(2) A.

(3) A o Tu madre es la reencarnación de Hegel.

(4) No-A.

(5) Ergo tu madre es la reencarnación de Hegel.

Fíjate, **hemos empezado asumiendo la verdad de una contradicción**, *A y no-A*. Como es una conjunción («y»), para que sea verdadera, ambos elementos tienen que ser verdad. Eso nos permite separar, en la segunda premisa, el primer elemento, *A*, afirmándolo como verdadero. Pero una vez que tienes una

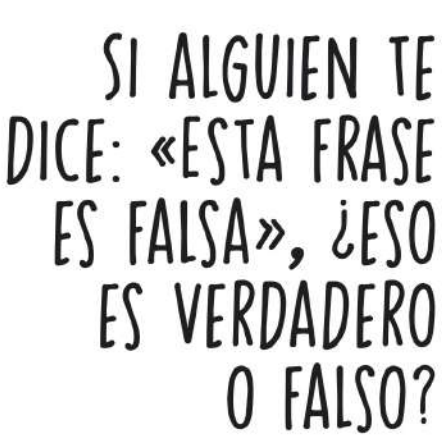
proposición verdadera, **puedes construir cualquier disyunción verdadera uniéndole hasta la proposición más salvaje que se te ocurra** (*2 + 2 = 4 o Yo soy el rey de los reptilianos* es verdad porque lo asegura la verdad de su primer elemento, *2 + 2 = 4*). De ahí sacamos, en la tercera premisa, la disyunción *A o Tu madre es la reencarnación de Hegel*. Pero como hemos empezado asumiendo la verdad de una contradicción, *A y no-A*, tenemos que también es verdad *no-A*, y lo separamos en la premisa (4). Y ahora **aplicamos el silogismo disyuntivo** de antes y, de (3) y (4), derivamos (5): *Tu madre es la reencarnación de Hegel* (siento ser el portador de tan mala noticia).

De ahí que obtener una contradicción en un lenguaje o sistema de axiomas, utilizando lógica clásica, es un follón, porque básicamente significa que todo tu trabajo ha sido inútil: **el sistema es inconsistente y, peor aún, trivial**, pues implica todas las frases posibles. Lo demuestra literalmente todo y, por tanto, no demuestra nada: tienes que volver a empezar de cero. Para evitar esto (lo que hace la vagancia), algunos filósofos trabajan en lógicas no clásicas con la idea de generar lenguajes **que puedan tolerar la contradicción sin explotar**. Esto tiene su utilidad porque te va a permitir seguir trabajando con una serie de axiomas aunque, en el fondo, sean inconsistentes (de ahí el nombre de lógicas *para*-consistentes, más allá de la consistencia).

Y aquí viene lo bueno: la gran mayoría de lógicas paraconsistentes buscan conseguir esto **sin negar el PNC**. Mantienen el PNC (la idea de que ninguna contradicción es verdadera), **pero lo que rechazan es el principio de explosión**, por lo general negando que el silogismo disyuntivo sea una forma de razonamiento válido. Así,

cuando llego a una contradicción, sé que el sistema es inconsistente y que esa contradicción, por el PNC, es falsa, pero puedo seguir trabajando, porque esa contradicción ya no explota, está controladita, de ella ya no puedo derivarlo absolutamente todo. No tengo que empezar de cero.

Lo cierto es que solo una minoría de autores trabajando en lógicas no clásicas rechazan el PNC. Se les llama **dialeteístas** (viene de la unión de *di*, «doble», y *aletheia*, «verdad»). El dialeteísmo sí niega el PNC y **afirma que puede haber contradicciones verdaderas**: dos afirmaciones, una de las cuales es la negación de la otra, y que no obstante las dos son verdad. La motivación principal del dialeteísmo suele estar en ciertas **paradojas semánticas**, como la del mentiroso. Si alguien te dice: «Esta frase es falsa», ¿eso es verdadero o falso? Si es verdadero, entonces la frase es falsa, pero si es falsa, entonces es verdadera (sí, a mí también me da vueltas la cabeza). ¿La solución del dialeteísta? La frase es verdadera *y falsa* simultáneamente: **es una contradicción verdadera** (y falsa, claro).



El defensor del PNC puede abordar esto de diversas maneras. En primer lugar, por lo general se pueden resolver estas paradojas sin necesidad de negar el PNC. En el caso de la paradoja del mentiroso, una solución particularmente convincente es decir que la frase en cuestión **no es ni verdadera ni falsa**, porque en realidad no es una *frase*, sino una pseudofrase: un conjunto de palabras que *parece* tener sentido, pero que en realidad carece de él (tanto como

«lkjhlkdjhfek»). Pregúntate: ¿a qué frase se está refiriendo «Esta frase es falsa»? Claramente, a la frase «Esta frase es falsa». OK, hagamos la sustitución: «[Esta frase es falsa] es falsa». ¿Pero qué frase? «Esta frase es falsa», obvio. Sustituyamos otra vez: «[{Esta frase es falsa} es falsa] es falsa». **¡¿Pero qué frase, leches?!** Así, tenemos un regreso al infinito en el que, en realidad, no estamos diciendo nunca nada, en cuyo caso **no hay nada que pueda ser verdadero o falso**.

Otra opción es distinguir entre una **versión semántica** del PNC y una **versión metafísica**. La versión semántica se aplicaría a proposiciones del lenguaje: diría que no hay ninguna frase que sea simultáneamente verdadera y falsa. La versión metafísica diría que no hay, *en la realidad*, ninguna entidad contradictoria, nada que exista y no exista al mismo tiempo o que posea atributos mutuamente excluyentes (ningún círculo cuadrado, por ejemplo). Con esta distinción en mente, paradojas como la del mentiroso atacarían la versión semántica del PNC, pero no la metafísica. Un contraejemplo real a la versión metafísica del PNC tendría que ser una *entidad* contradictoria, ¿pero qué pinta tendría eso, si lo que se afirma excluye lo que se niega y viceversa?

Entonces, uno podría concederle al dialeteísta que, *en nuestro lenguaje*, podemos formar algunas frases límite que son contradicciones verdaderas, pero negar que eso sea posible *en la realidad*. Y esta parece ser, de hecho, la posición de Graham Priest, el principal exponente del dialeteísmo, que escribe: «No está claro que una tesis […] que afirme la existencia de contradicciones en la realidad tenga sentido, **y aunque lo tenga, yo no estoy**

comprometido con ella» (en la bibliografía tienes las referencias de todas estas citas).

Dos filósofos del congelador

Un dialeteísta que *sí* pone contradicciones en la realidad es el filósofo Jeffrey C. Beall, pero representa la minoría dentro de la minoría y su motivación principal parece ser teológica, ligada a su fe cristiana. Para Beall, por ser al mismo tiempo Dios y hombre, **Cristo es una entidad contradictoria**: simultáneamente inmaterial y material, impasible y pasible, etc. Pero uno puede evitar esto fácilmente de dos modos. Primero, **rechazando el cristianismo**, precisamente por contradictorio (nota para el no creyente: ¡el PNC es tu aliado!). O segundo, **adoptando una cristología no contradictoria** (la postura mayoritaria en la tradición cristiana: Beall es de los únicos que plantean lo contrario, por no decir el único). El filósofo tomista Timothy J. Pawl, por ejemplo, explica que atributos como «pasible» e «impasible» deben entenderse así:

(A) Algo es pasible si tiene una naturaleza capaz de sufrimiento.

(B) Algo es impasible si tiene una naturaleza incapaz de sufrimiento.

Definiendo así los términos, Cristo puede ser pasible *e* impasible sin contradicción **si tiene dos naturalezas: la humana y la divina**, como enseña el concilio de Calcedonia (451 d. C.). Sería pasible porque tendría una naturaleza (la humana) capaz de sufrimiento *y también* impasible porque tendría *otra* naturaleza (la divina) incapaz de sufrimiento. ¡Solucionado!

7. Recapitulando

Hemos empezado por una manzana y hemos terminado descubriendo una de las verdades más básicas del pensamiento y la realidad: **el principio de no contradicción**. ¿Qué hemos aprendido con esto? ¡Pues muchas cosas!

Primero, **que la realidad es consistente**: nada puede ser y no ser la misma cosa en el mismo sentido y simultáneamente. Segundo, **que los seres humanos podemos conocer verdades completamente universales**, porque como mínimo conocemos el PNC, que se aplica literalmente a todo lo que es y puede ser, sin excepción. Si lo único que te dijera de una cosa es que existe o puede existir, ya con eso sabrías que si existe, no es verdad que no existe, y que si tiene el rasgo *X*, no es verdad que no tenga el rasgo *X*. Tercero, **que podemos conocer más allá de lo directamente sensible**. Fíjate bien, no me hace falta abrir todas las neveras del mundo para saber que ninguna contiene un círculo cuadrado. Ni podemos *ni tenemos* que supervisar empíricamente todos los entes

habidos y por haber para saber que el PNC es verdadero: nos basta con entrar en contacto con un ente y con eso ya lo aprehendemos de modo implícito. Y luego solo tenemos que reflexionar sobre lo que significa *y lo vemos*, casi como si fuera innegable, porque su falsedad es literalmente impensable, ininteligible.

Tampoco podemos, en el fondo, verificar el PNC en la experiencia, ordinaria o científica. Es la razón, no la experiencia sensible *per se*, la que me dice que la contradicción es imposible. De hecho, **¡la experiencia muchas veces tiene la apariencia de contradictoria!** La misma agua puede parecerme fría en una mano y no-fría en la otra, la misma estatua aparenta ser grande cuando estoy cerca y no-grande cuando me he alejado, la misma cosa presenta formas distintas desde ángulos diferentes, a uno esto le parece dulce y al otro no-dulce, esta teoría científica se contradice con aquella otra… Pero no afirmamos contradicciones porque, como decía un profesor mío, Enrique Alarcón, **no es la experiencia la que juzga al PNC, sino el PNC a la experiencia**. Y por eso vamos siempre más allá de lo inmediatamente presente, en busca de explicaciones racionales de las cosas que disuelvan la aparente contradicción.

La realidad entera es consistente, podemos alcanzar verdades universales y nuestro conocimiento no se limita a lo que nos presentan los sentidos. No está mal para haber empezado por una manzana.

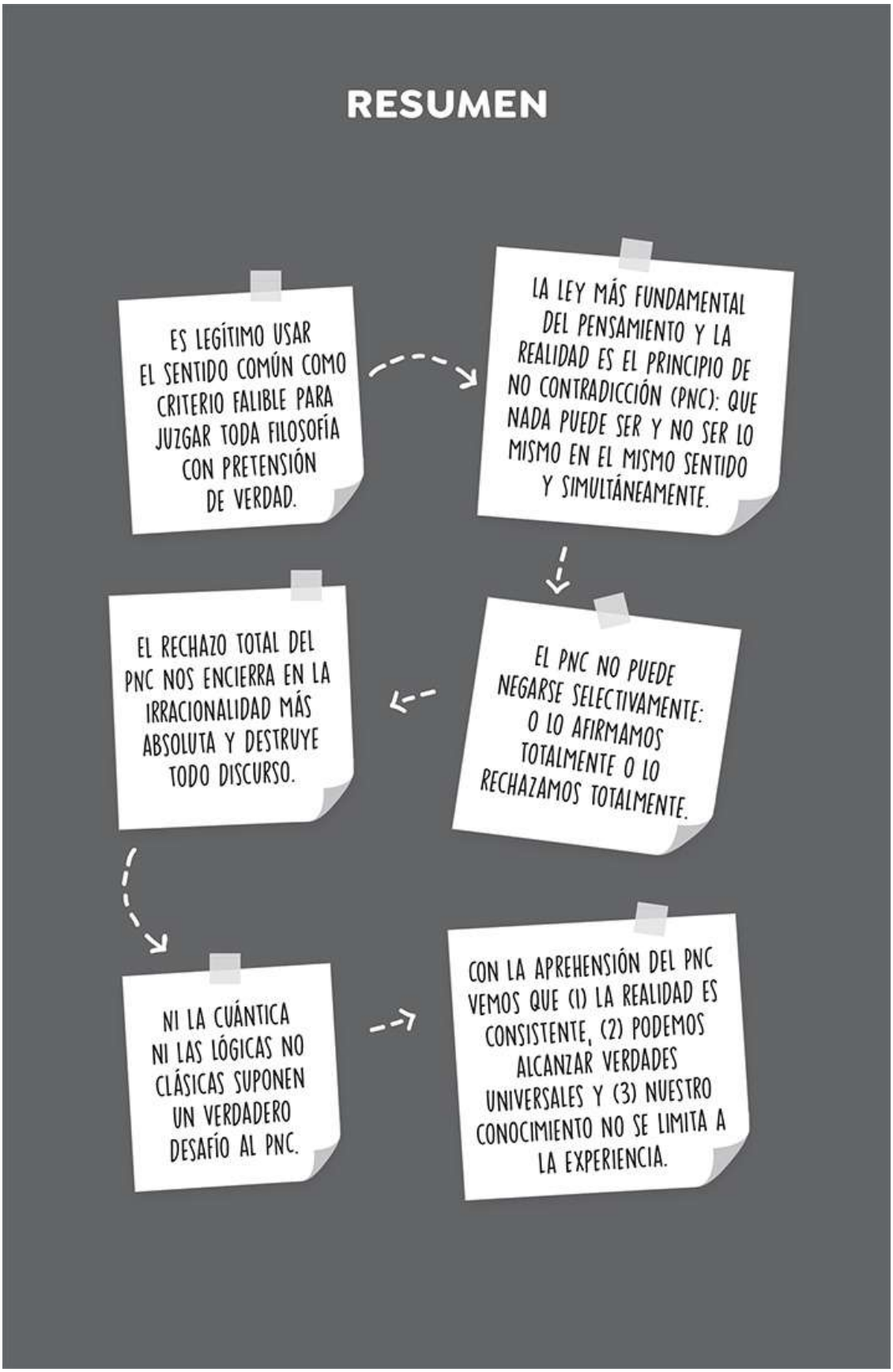
Un filósofo del congelador

El PNC parece estar muy conectado con otra tesis filosófica, **el esencialismo**, según la cual **hay cosas en la realidad que tienen esencias reales**, esto es, que son *algo* determinado y no otra cosa, con independencia de nuestra mente (una manzana es una manzana haya o no en el mundo seres humanos). Lo contrario del esencialismo es **el convencionalismo**, que muchos filósofos posmodernos han defendido: la idea de que la esencia de una cosa, aquello que decimos que *es*, sería un producto de nuestro modo de pensar, hábitos lingüísticos, prácticas socioculturales, etc. En resumen, **que *todas* las esencias serían dependientes de la mente (o del cerebro)**.

El filósofo contemporáneo Crawford Elder ha defendido que, **en último término, el convencionalismo absoluto es incoherente**. Pues, si fuera verdad, tendría que serlo también de la mente humana misma. Es decir, lo que hace que la mente sea lo que es tendría que depender de la mente: de nuestros modos de pensar, hábitos lingüísticos, etc. Pero que algo dependa de la mente *presupone* la existencia de la mente. Con lo cual, el convencionalista tendría que decir que la mente es tanto anterior como posterior a sí misma, *lo cual no tiene ningún sentido*. **La mente no puede ser un constructo de la mente**, so pena de irracionalidad. Que hay al menos *una* esencia real, *nuestra* esencia, no puede, por tanto, ser negado. Y si

nosotros somos algo determinado con independencia de nuestros modos de pensar, hábitos lingüísticos, etc., ¿por qué otras cosas no?

RESUMEN


ES LEGÍTIMO USAR EL SENTIDO COMÚN COMO CRITERIO FALIBLE PARA JUZGAR TODA FILOSOFÍA CON PRETENSIÓN DE VERDAD.
LA LEY MÁS FUNDAMENTAL DEL PENSAMIENTO Y LA REALIDAD ES EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN (PNC): QUE NADA PUEDE SER Y NO SER LO MISMO EN EL MISMO SENTIDO Y SIMULTÁNEAMENTE.
EL PNC NO PUEDE NEGARSE SELECTIVAMENTE: O LO AFIRMAMOS TOTALMENTE O LO RECHAZAMOS TOTALMENTE.
EL RECHAZO TOTAL DEL PNC NOS ENCIERRA EN LA IRRACIONALIDAD MÁS ABSOLUTA Y DESTRUYE TODO DISCURSO.
NI LA CUÁNTICA NI LAS LÓGICAS NO CLÁSICAS SUPONEN UN VERDADERO DESAFÍO AL PNC.
CON LA APREHENSIÓN DEL PNC VEMOS QUE (1) LA REALIDAD ES CONSISTENTE, (2) PODEMOS ALCANZAR VERDADES UNIVERSALES Y (3) NUESTRO CONOCIMIENTO NO SE LIMITA A LA EXPERIENCIA.

SIGUE LEYENDO

- **Réginald Garrigou-Lagrange** defiende la primacía del PNC con respecto al cogito cartesiano en El realismo del principio de finalidad (Buenos Aires, Desclée, 1947), pp. 129-131.

- **Aristóteles** defiende el PNC en el libro IV de su *Metafísica*, especialmente a partir de 1005a 15.

- **Avicena** propone apalizar a quien niega el PNC en su *Metafísica*, I, 8. Hay una traducción al inglés de esta obra: *The Metaphysics of The Healing* (Provo, Brigham Young University Press, 2005), el fragmento relevante aparece en la p. 43, líneas 5-9.

- **Carlos Sabín** explica el error de pensar que, en la cuántica, las partículas están en dos lugares a la vez en *Verdades y mentiras de la física cuántica* (Madrid, Cataratas, 2020), pp. 19-20.

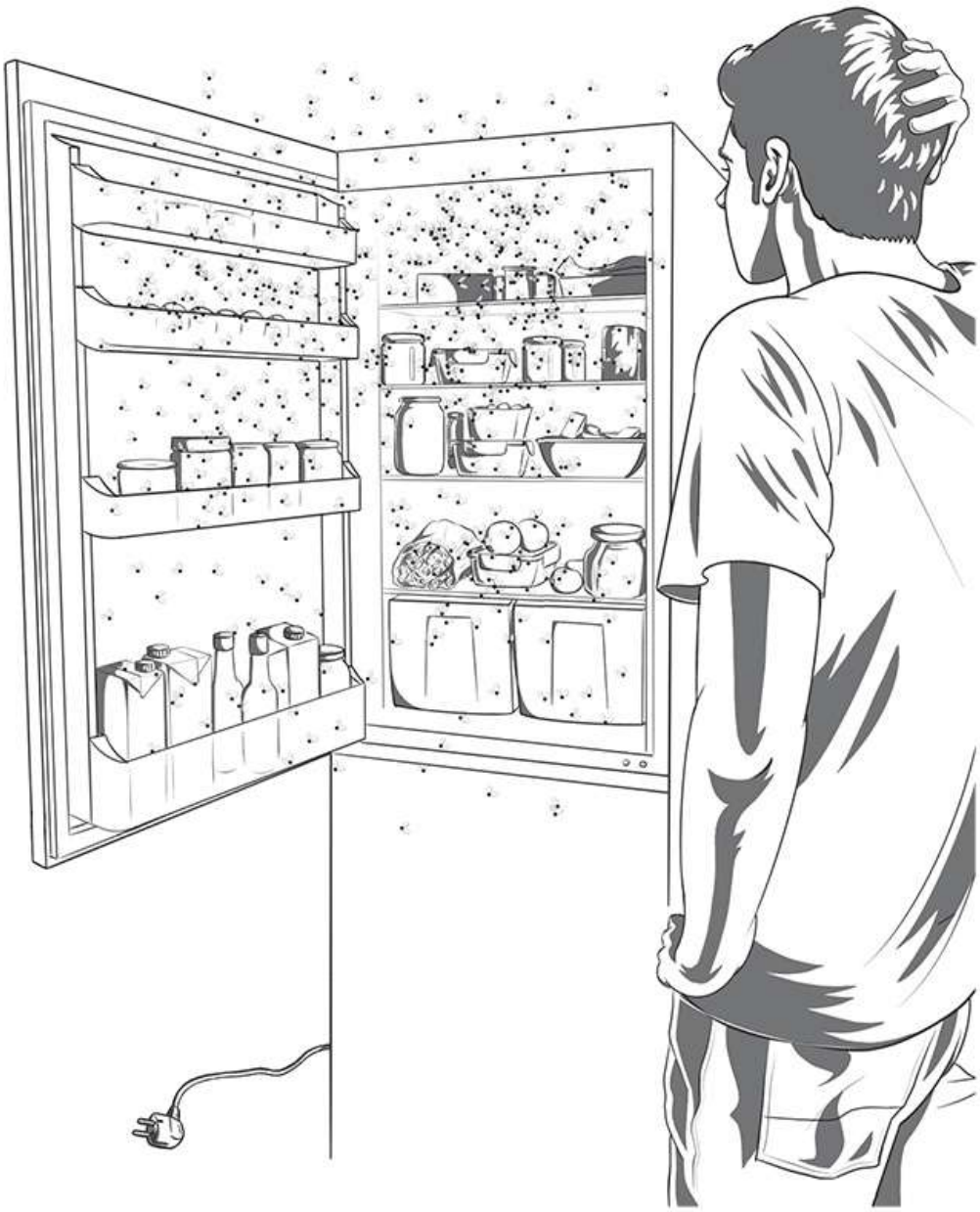
- Un buen recurso para introducirse en el mundo de las lógicas paraconsistentes y el dialeteísmo son las entradas dedicadas a cada tema en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a la que se puede acceder online. Dos defensas interesantes del PNC frente al desafío dialeteísta son: **Edward N. Zalta**, «In Defense of the Law of Noncontradiction», en G. Priest *et al.* (eds.), *The Law of Noncontradiction: New Philosophical Essays* (Oxford, Oxford

University Press, 2004), pp. 418-436, y **Tuomas E. Tahko**, «The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle», *Australian Journal of Logic*, 2009 (7), pp. 32-47.

- **Graham Priest** explica que nunca ha afirmado la existencia de contradicciones en la realidad en «Some Comments and Replies», *Graham Priest on Dialetheism and Paraconsistency* (Cham, Springer, 2019), p. 589.

- **Jeffrey C. Beall** defiende su cristología contradictoria en *The Contradictory Christ* (Oxford, Oxford University Press, 2021). **Timothy J. Pawl** desarrolla la visión tradicional (no contradictoria) en su *In Defense of Conciliar Christology* (Oxford, Oxford University Press, 2016) o, más concisamente, en *The Incarnation* (Cambridge, Cambridge University Press, 2020). En mi canal secundario tengo un vídeo sobre el tema: <https://youtu.be/EPOdQ6nt-9U>.

- **Crawford Elder** refuta el convencionalismo sobre las esencias en su libro *Real Natures and Familiar Objects* (Cambridge, The MIT Press, 2004), pp. 3-20. En mi canal, tengo un vídeo explicando un poco más su argumento, junto con otros dos en defensa del esencialismo: <https://youtu.be/G1ZxTKLgCZQ>.



4
¿Y SI DESENCHUFAS LA NEVERA?
El problema del cambio

1. When todo se detiene: un tal Parménides

¿Por qué ponemos alimentos en la nevera? Bueno, ¿qué pasaría si no lo hiciéramos? Durante un tiempo, en casa nos dio por tener mandarinas en un bol en el mármol de la cocina. Era cómodo, porque si te entraba hambre estaban muy a mano, pero las de debajo del todo al final siempre las teníamos que tirar. Lo cierto es que, fuera de la nevera, la fruta se pudre enseguida, el queso saca hongos, la leche se corta, las moscas se pegan un festín. **El tiempo condena a los alimentos a su propia corrupción**, así que los metemos en la nevera para ralentizar ese proceso y que duren más, como si le bajáramos con eso el ritmo al reloj: la nevera es un lugar preparado para que no cambien tanto ni tan rápido.

Pues bien, hay un filósofo a quien todo esto no le hubiera preocupado ni un pepino: el presocrático Parménides de Elea (540-470 a. C., más o menos). Se suele considerar a Parménides como el

primero en caer en la cuenta, filosóficamente, del principio de no contradicción, ya que todo su pensamiento gira en torno a la intuición de que **solo el ser es, el no-ser no es**. Pero de esto sacó una conclusión de lo más radical: **que el cambio no existe**. ¿Cómo? Del siguiente modo.

Piensa en qué es lo que sucede cuando sacas una botella de agua de la nevera y la pones al sol (si es que te va el agua fría, en cuyo caso eres de los míos). Tras un tiempo, deja de estar fría y pasa a estar caliente, ¿cierto? El calor del agua, que antes *no era*, ahora *es*. Pero esto, razona Parménides, implicaría que el calor ha pasado del no-ser al ser, **lo cual es imposible**. Pensar lo contrario es cometer **el error de reificar el no-ser**, imaginarlo como una especie de lugar especial del que se puede salir, como un cajón muy oscuro, en el que están esperando las cosas que no son. Pero *el no-ser no es nada*, **y de la nada, nada sale**. Ergo el cambio es una ilusión: no existe, en realidad nada cambia nunca (esto ya no es una nevera, sino un maldito congelador).

Si Parménides hubiera seguido el consejo que di al inicio del capítulo anterior, de dejarse guiar por el sentido común, habría sacudido la cabeza y pensado: **«En alguna parte me he tenido que equivocar»**. En lugar de eso, escribió un poema muy loco en el que las hijas del Sol lo llevan en un carro alado en presencia de una diosa que le da, como una revelación, la noticia de la imposibilidad del cambio. **Nada de lo que nos muestran los sentidos es real**, anuncia Parménides. **Solo el ser existe,**

inmutable, único y perfecto (y esférico, no me preguntes por qué).

Que el cambio es posible y, todavía más, real, es innegable para el sentido común. Basta ponerse a andar, a cocinar, a hablar o a pensar para verlo. Si desenchufas la nevera, está claro que se te va a echar a perder todo, ¡hasta para poder desenchufar la nevera tiene que ser posible el cambio!

Aún peor, y como ha explicado el filósofo Edward Feser, es realmente muy difícil ver cómo el que niega el cambio puede ser coherente con esa misma negación. Al fin y al cabo, **para decir «El cambio no existe», tiene que existir el cambio**, tienen que poder salir sonidos de mi boca y alcanzar tu oído. Supuestamente, el que niega el cambio no siempre pensó lo mismo, y ahora está intentando hacernos *cambiar* de opinión a nosotros también (y cuando no lo consiga, se irá a hacer otra cosa, quizá a llorar a una esquina). Y, por último, para entender su argumento (que el cambio implica un paso del no-ser al ser y que pasar del no-ser al ser es imposible), tenemos que considerar *primero* una premisa, *luego* otra y *después* ver cómo se sigue la conclusión. **¡Y todo esto implica cambio!** La realidad del cambio, por tanto, es inescapable para todo el que no quiera echar por la ventana nuestras experiencias más básicas. Pero entonces ¿qué hacemos ante el desafío de Parménides?

2. Que no panda el cúnico: ¡Aristóteles al rescate!

¿Qué hay que hacer si nos encontramos con un argumento válido cuya conclusión nos parece manifiestamente falsa? No hay otra: **poner en cuestión o directamente negar alguna de sus premisas**. Si en el final hay un error, tiene que ser porque había un error al principio. Y en el caso que nos ocupa, solo tenemos dos opciones:

1. Rechazar que el cambio implique un paso del no-ser al ser.
2. Rechazar que sea imposible pasar del no-ser al ser.

Como el principio de que de la nada, nada sale nos es casi tan evidente e intuitivo como que el cambio existe (hablaremos de esto en el siguiente capítulo), yo te propongo negar lo primero. ¡Y eso es justo lo que hizo Aristóteles! (Sí, soy muy fan). Aristóteles se da cuenta de que el análisis que Parménides hace del cambio, como paso del no-ser al ser, no es ni el único posible ni, por descontado, el más adecuado. Y para que lo veas, partamos de un ejemplo.

Quizá de niño hiciste el típico experimento de plantar una judía en un vaso con algodón (si no, no tuviste infancia). La regaste un poco cada día hasta que, finalmente, sacó la cabecita un brote minúsculo (luego se te murió porque perdiste la paciencia). Lo mismo pasa con cualquier semilla: bajo las condiciones adecuadas, un granito insignificante puede terminar convirtiéndose en el más imponente de los árboles.

Parménides ve esto y piensa que es imposible, porque cuando tienes la semilla, el árbol no existe, no está en ninguna parte, es pura nada, puro no-ser. Aristóteles responde: «Tienes razón, Parménides: del no-ser absoluto no puede salir nada. **Pero te equivocas al pensar que el árbol no existe de ningún modo en la semilla.** Al contrario, el árbol ya está ahí, ya *es*, aunque uno

no lo vea». ¡Para el carro, Aristóteles! ¿No estaríamos diciendo, entonces, que cuando tenemos la semilla, el árbol *es y no es*, existe y no existe simultáneamente? **¿Y no va eso en contra del principio de no contradicción?**

Sí y no, insiste Aristóteles. Sí que estaríamos diciendo eso (que, cuando tenemos la semilla, el árbol existe y no existe a la vez), pero no iría en contra del PNC **porque el punto clave es que lo decimos en sentidos distintos**. Y aquí está el torpedo que Aristóteles lanza contra el argumento de Parménides, que «El ser se dice de muchas maneras» (*Metafísica*, 1003a 33), y en concreto de dos: **en acto y en potencia**.

Aristóteles ilustra esta distinción con múltiples ejemplos: el acto es a la potencia como el hombre despierto al hombre dormido, o la gallina al huevo fecundado, o el árbol a la semilla. En otras palabras, **el acto es lo que algo es *aquí y ahora*; la potencia, lo que *puede* ser**. Y mientras unas cosas *son* en acto, como la semilla, otras también *son*, pero en potencia, como el árbol, que está latente en la semilla como una posibilidad suya, esperando ser realizada.

Así, **el ser es como un helado que viene en dos sabores**. Y el problema de Parménides fue que solo reconocía un sentido al ser, un sabor del helado: el acto, con lo cual todo lo que no fuera en acto quedaba reducido al no-ser absoluto. Pero, gracias a la distinción aristotélica, vemos que **la negación del acto no es solo el puro no-ser, sino también la potencia**, que no es la pura nada, sino otro tipo de ser, otro modo de existir.

De ahí que podamos decir que, cuando tenemos la semilla, el árbol existe y no existe a la vez. **No existe, efectivamente, en acto**, porque en acto solo está la semilla. **Pero existe en**

potencia, está contenido en la semilla como una potencialidad suya que, con las condiciones adecuadas, puede terminar realizándose. En otras palabras, **una semilla *es* una semilla en acto, pero también *es* un árbol en potencia**. Y lo que sucede en el cambio, dice Aristóteles, es que esa potencia, que ya está ahí, termina *actualizándose*, convirtiéndose en acto.

Otras cosas, en cambio, no existen en la semilla *en absoluto*, en ningún sentido, ni en acto ni en potencia. Por ejemplo, no importa lo mucho que la riegues o la mimes (si es que te van esas cosas), **la semilla nunca se va a convertir en un león, un rinoceronte o un barítono**. El león, el rinoceronte y el barítono sí son, en la semilla, un puro no-ser, y por eso nunca los vamos a poder obtener de ella, porque de la nada, nada sale. Pero de una semilla sí puedes sacar un árbol porque, a diferencia del león, el rinoceronte y el barítono, el árbol ya está en ella de algún modo: **en potencia**.

Todo esto nos permite desenredar el argumento de Parménides, porque ahora entendemos que **el cambio es el paso de ser en potencia a ser en acto**, esto es, la actualización de una potencia. Como todo el rato nos estamos moviendo en la cancha del ser, entre dos modos distintos de ser, **nunca se da el salto titánico e imposible del no-ser más absoluto al ser**, que sí se daría si una semilla se transformase en un rinoceronte. Y con esto, hemos salvado el cambio (y no ha hecho falta desenchufar la nevera).

¡A la sartén!

Fíjate qué importante es este descubrimiento filosófico. De nuevo hemos partido de un hecho de experiencia como la realidad del cambio, y reflexionando sobre él hemos llegado a la conclusión de que, en todo lo que cambia, tiene que haber una distinción fundamental entre lo que esa cosa es en acto y lo que esa cosa es en potencia. Estrictamente hablando, **no vemos con los ojos, empíricamente, esta distinción** (solo podemos observar lo que es en acto), pero *entendemos* que tiene que darse como una condición necesaria del cambio (lo «vemos» con el intelecto). Otra muestra de que nuestro conocimiento, aunque *empiece* por los sentidos, no se *limita* a ellos.

3. When nada se está quieto: Heráclito y eso del río

Antes que Parménides, Heráclito de Éfeso (540-480 a. C.) había escrito: «Encima de quienes entran en los mismos ríos, diferentes y siempre diferentes fluyen las aguas» (Fr. 12 DK). De aquí surge la famosa idea de que **nadie puede bañarse dos veces en el mismo río**, pues como las aguas están cambiando todo el rato, al volverlo a intentar ya es *otro río diferente.* Los discípulos de

Heráclito (los heraclíteos) llevaron esta idea al extremo y empezaron a anunciar al mundo que **todo fluye y nada permanece**.

Uno de ellos, llamado Crátilo, al parecer llegó incluso a decir que nadie puede bañarse ni siquiera *una vez* en el mismo río (la excusa perfecta para ir sucio a todas partes), pues para ello debería haber una persona que pudiera bañarse y un río en el que hacerlo. Pero esto sería pensar que las cosas tienen cierta solidez «por debajo» de sus cambios, esto es, que es la misma persona la que se pone el bañador, la que mete el primer pie en el agua, la que se moja la barriguita para acostumbrarse a su temperatura, etc. Lo cual, decía,

no puede ser, porque **no hay nada permanente**, nada es nunca lo mismo. **Solo hay puro cambio constante**, un torrente imparable que se lo lleva todo por delante.

Que literalmente *todo* fluye y *nada* permanece es tan contrario al sentido común como el error opuesto de que nada cambia nunca. Si alguien me pide una manzana, la que le doy es la misma que la que estaba en la nevera, la persona a quien se la doy es la misma que la que me la pidió, y yo soy el mismo que a quien se la han pedido. Si te hago una promesa, no me puedo librar diciendo que quien la hizo ya no existe y se disipó en la espiral del cambio universal. Ningún tribunal aceptará la excusa de que el claro culpable es, en realidad, inocente porque no es el mismo sujeto el que cometió el crimen que el que está sentado en el banquillo. Es *a ti* a quien tu madre llevó en el vientre y dio a luz, no a un individuo distinto de ti.

Igual que antes, también es muy difícil ver cómo el que niega la permanencia en el cambio puede ser coherente con esa misma negación. Si realmente no hay nada *nada* NADA permanente, **¿cómo podría uno evaluar los pros y los contras de esta posición para ver si termina convencido?** Tan pronto empezara a pensar en ello dejaría de existir y mutaría en alguien completamente distinto, que a su vez sería aniquilado instantes después en la inmisericorde trituradora del cambio. La persona que pensase en las premisas **no sería la misma que la que llegase a la conclusión**. Con lo cual, si por un efímero momento surgiera del torrente un convencido heraclíteo, lo sería de modo completamente irracional, pues no habría sido *él* el que habría ido razonando por los anteriores pasos del argumento. ¿Qué filosofía puede presumir de verdadera al tiempo que condena a sus defensores a la más absoluta irracionalidad?

Por tanto, **cambio hay, sí, pero no todo cambia: algunas cosas permanecen**. Pero, entonces, ¿dónde está el error del heraclíteo? En esto: que, una vez que reconoce la realidad del cambio, se niega a reconocer que **no todos los cambios son iguales**. Hay un tipo de cambio en el que aquello que cambia **es el mismo objeto antes y después del cambio**, el mismo ser individual y particular, la misma entidad. Por ejemplo, saca una manzana de la nevera y ponla en una mesa. La manzana ha cambiado *de lugar*, pero sigue siendo el mismo objeto: es la misma manzana la que estaba antes dentro de la nevera y la que está ahora fuera. Deja madurar un plátano verde y al cabo de unos días estará amarillo. El plátano ha cambiado *de color*, pero sigue siendo el mismo plátano. Léete este libro entero: habrás aprendido algunas

cosas (espero), pero seguirás siendo la misma persona que lo empezó.

Pero hay un segundo tipo de cambio en el que aquello que cambia **se convierte en otra cosa distinta**: algo que antes existía *deja de existir* y en su lugar *empieza a existir* algo diferente. Esto se ve mucho mejor con seres vivos, así que, por un momento, vamos a apartarnos de la nevera (a menos que tengas algún animal ahí metido, en cuyo caso llamaré a la policía).

Considera lo siguiente. **Hay muchas cosas que puedo hacerle a un gato sin que deje de ser un gato.** Puedo pintarlo, sigue siendo el mismo gato. Puedo arrancarlo de la alfombra y ponerlo en el sofá, sigue siendo el mismo gato. Puedo esterilizarlo o cortarle una oreja o la cola, sigue siendo el mismo gato (OK, ahora eres tú el que quiere llamar a la policía). Pero si lo mato (todo esto es puramente hipotético), ahí ya sí que deja de ser un gato. **Un gato muerto, propiamente hablando, ya no es un gato, es un exgato**: algo que antes era un gato, pero que ahora ya no. Al morir, el gato deja de existir y, en su lugar, ha empezado a existir otra cosa distinta: el cadáver de un gato (o incluso un montoncito de cenizas, si es que he utilizado un lanzallamas, de nuevo hipotéticamente). Que todos reconocemos esto puede verse en el radical cambio de comportamiento que sufrimos con respecto a lo que tenemos delante: lo que hacemos con un gato, nadie en su sano juicio lo haría con el cadáver de un gato, y viceversa.

Ahora retrocedamos hasta el inicio de la vida para quitarnos el mal sabor de boca. En un momento, está la célula especial de mamá-gato por un lado y la célula especial de papá-gato por el otro (un poco perdida, todo hay que decirlo), y son dos entidades distintas,

cada una con sus movidas. Pero tras unirse, y pasado un proceso que dura un tiempecillo, esas dos células ya no están ahí, y lo que ocupa su lugar es una nueva entidad, un nuevo organismo: un gato en los primeros estadios de su desarrollo, en su estado embrionario. Dos entidades individuales han dejado de existir y se han transformado en algo distinto.

Estos dos momentos, la concepción del gato y su muerte, **marcan el inicio y el final de la vida de un mismo organismo**, de una misma entidad que va desarrollándose desde un punto hasta otro: es el mismo gato, el mismo organismo individual, el que yo pinto o pongo en el sofá y el que mamá-gato llevó en el vientre. Entre ambos puntos (que suelen llevar el nombre de generación y corrupción), el gato sufre muchísimos cambios, **pero en todos permanece siendo la misma entidad, el mismo gato**. Sin embargo, los cambios que se dan al inicio y al final son radicalmente distintos de los del medio, porque en uno el gato *empieza a existir* y, en el otro, *deja de existir* (descanse en paz). De nuevo, **no todos los cambios son iguales**.

Antes, para explicar el cambio, apelamos a la distinción entre ser en acto y ser en potencia, ¿no? Pues ahora, para explicar que no todo cambia y que no todos los cambios son iguales, la filosofía clásica terminó llegando a otra distinción: la que hay entre la sustancia y los accidentes. La **sustancia** será aquello que **empieza a existir en la generación, deja de existir en la corrupción y permanece en el resto de los cambios** (en nuestro ejemplo, la sustancia es el gato concreto e individual), mientras que **todas aquellas propiedades que cambian mientras la sustancia permanece serán accidentes**.

¡A la sartén!

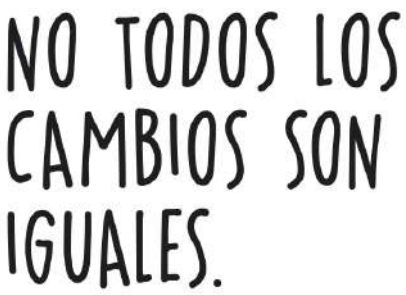
«Sustancia» viene del latín *substare* («estar por debajo»): es aquello que está o permanece «por debajo» de sus propiedades cambiantes. **«Accidente», a su vez, viene de *accidere* («suceder»)**: es lo que *le pasa* o *le sucede* a la sustancia. Fíjate que **el accidente siempre es algo que se predica *de* la sustancia**: es *el gato* el que está pintado, o sobre el sofá, o durmiendo, o maullando. El estar-pintado, el estar-sobre-el-sofá, el estar-durmiendo, el maullar… no son cosas que existan en sí mismas, separadas (que me pueda encontrar por la calle), sino que existen siempre *en* el gato, como modificaciones, acciones o aspectos suyos. El gato, en cambio, no existe *en* otro del mismo modo, existe *en sí mismo*: es el sujeto del que se predican todas esas cosas, **pero él no se predica de nada distinto**. La sustancia tiene cierta independencia, de la que el accidente carece.

Otro modo de caracterizar, pues, la distinción entre sustancia y accidente es el siguiente: **sustancia es aquello que existe en sí mismo y no en otro** (que no es parte o predicado de otro ser); **accidente, aquello que no**

existe en sí mismo, sino solo en otro (tiene ser en la medida en que es *de* otro).

Si realmente hay una distinción entre sustancia y accidentes, **entonces podemos explicar por qué no todos los cambios son iguales**. No todos los cambios son iguales porque en algunos lo que cambia son los accidentes, permaneciendo la sustancia (y lo llamamos **cambio accidental**), mientras en otros lo que cambia es justamente la sustancia (y lo llamamos **cambio sustancial**).

Y con esto por fin podemos ver el error de los heraclíteos: haber ignorado la categoría del cambio accidental. **Pensaron que todo cambio era un cambio sustancial**, y de ahí sacaron la conclusión de que nada nunca permanece, porque todo está en flujo constante. Pero lo problemático de esta posición nos lleva a reconocer que no todos los cambios son iguales. Como la experiencia y el sentido común nos piden distinguir entre cambios sustanciales y cambios accidentales, la razón nos permite entender que, en la realidad mutable que nos muestran los sentidos, **tiene que haber una distinción entre sustancia y accidentes**.



¡A la sartén!

A diferencia de en un cambio accidental, **en un cambio sustancial la sustancia no permanece**. ¿Hay algo que lo haga? Aristóteles pensaba que sí, pues de otro modo tendríamos que decir que una sustancia se aniquila por completo y que otra distinta aparece como de la nada en su lugar, sin que haya ninguna continuidad o conexión entre ambas. A aquello que permanece en el cambio sustancial, Aristóteles lo llamó **materia primera**, caracterizándola como pura potencia para adquirir cualquier forma.

4. When nada se pierde: el atomismo ayer y hoy

El error del heraclíteo, como acabamos de ver, fue pensar que todos los cambios eran sustanciales. ¿Puede alguien irse al otro extremo y pensar que **todos los cambios son accidentales**? ¡Y tanto! (Hay de todo en la viña del Señor). De hecho, mucha gente hoy, en el fondo, piensa tal cosa, aunque no lo diga en estos términos. Por ejemplo, supongamos que utilizo un arma futurística contra el gato y lo vaporizo (juro que no tengo nada en contra de los gatos, señor juez). El sentido común (y la filosofía que lo sigue) nos diría que esto es **un claro caso de cambio sustancial**: tenía una sustancia

individual «gato» que ha dejado de existir (ha muerto), y en su lugar tengo algo distinto (una nube de gas, pongamos, y unos restos de carne frita).

Pero la visión que ahora estamos considerando diría que lo que «realmente» ha sucedido aquí es que un conjunto de partículas ha pasado de tener una disposición concreta a tener otra, *y ya está*. «En realidad», se nos diría, no hay nada que haya dejado de existir en este cambio, pues el gato no es una verdadera sustancia, sino una ilusión generada por la mente. Lo que nosotros confundimos por «sustancias», por sujetos individuales, unitarios y persistentes, no son sino nubes de partículas, las verdaderas sustancias, que solo cambian de lugar y de posición. Así, **todos los cambios son accidentales**: nada se pierde y nada empieza de nuevo, lo que llamamos cambios sustanciales no son más que la reorganización y redistribución de las únicas sustancias existentes.

En filosofía, conocemos esta postura como **reduccionismo**, porque se «reducen» los entes de nuestra experiencia a sus partes constituyentes más básicas. La manzana, la nevera, tu madre… a ti *te parece* que son una manzana, una nevera o una mujer, pero no son más que una nube de partículas con forma de manzana, nevera o mujer, un poco como esos cuadros que vistos de lejos generan la ilusión de ser una cara, cuando en realidad (vistos de cerca) son un agregado de miles de imágenes más pequeñitas.

Y esto fue, efectivamente, lo que defendieron los grandes atomistas de la Antigüedad, en concreto Demócrito de Abdera (460-370 a. C.). Según Demócrito, lo único que realmente existe son **infinitos átomos en movimiento**, invisibles al ojo desnudo pero sólidos e indivisibles. Estos átomos chocan y se unen entre sí para

formar los objetos de la experiencia ordinaria, pero estos no son sustancias en sentido propio, sino meros agregados de partículas (las verdaderas sustancias) sin orden ni concierto. Son tan poco una sustancia, con unidad propia e intrínseca, como el montón de piedras apiladas junto al río o el dinosaurio de Lego construido por un niño pequeño.

Aunque lo que en el pasado llamábamos «átomo» ha resultado ser, al fin y al cabo, divisible y formado de partes, algo similar a la imagen atomista del mundo es lo que mucha gente hoy considera que la ciencia ha terminado por demostrar: que el mundo del sentido común, con sus objetos macroscópicos, sólidos e individuales, es en realidad una ficción de la mente, **que lo realmente real son las «partículas» fundamentales que interactúan entre sí de múltiples maneras**.

Si el reduccionismo fuera verdad, resultaría bastante problemático. Por ejemplo, si lo único que existe son partículas fundamentales, la conclusión que debemos sacar es que, realmente, yo no existo (a menos que esté dispuesto a pensar que *soy* una partícula fundamental, en cuyo caso me gustaría saber cuál). La opción de que sea un conjunto de partículas no es más verosímil, principalmente porque ese conjunto, con partículas que van y vienen continuamente, no tiene una verdadera unidad y no permanece nunca el mismo, lo cual compromete mi persistencia en el tiempo como individuo particular y concreto (el mismo problema que tenían los heraclíteos). Por si fuera poco, nos veríamos forzados a admitir que la muerte *no es pa tanto*: «en realidad» no hay tanta diferencia entre la persona viva y el cadáver, porque «en realidad» la persona nunca existió como una entidad individual y unitaria. Lo único que

sucede en la muerte es que unas partículas en forma de ser humano pasan de estar *así* a estar *asá*, como en cualquier cambio de lugar ordinario.

Un filósofo del congelador

El filósofo Crawford Elder tiene un argumento muy interesante en contra del reduccionismo. Según el reduccionista, pongamos, no existen seres humanos, sino conjuntos de partículas *en forma de ser humano*. Pero esto, si uno lo piensa, no tiene demasiado sentido. ¿Por qué? Porque, a nivel de las partículas, no parece que pueda haber ninguna relación que unifique todas las que forman parte del conjunto «Enric», separándolas categóricamente de las que forman los conjuntos «aire que rodea a Enric», «ropa de Enric», «gafas de Enric». Pero entonces el reduccionista no puede decir que *hay* un conjunto de partículas dispuestas *en forma de ser humano*: a ese nivel no existe ese fenómeno, **simplemente hay un océano de partículas, y ya está**. Cosa que significa que, si eliminamos los objetos ordinarios, toda separación de partículas fundamentales en conjuntos o agregados es meramente arbitraria (como lo

son, por ejemplo, todas las formas que uno puede dibujar en un papel lleno de puntos).

Por todo esto, el reduccionismo es una visión del mundo que el sentido común tampoco puede aceptar. ¿Pero entonces no tenemos un conflicto entre el sentido común y la ciencia? No, no necesariamente. Porque, fíjate, si al sentido común no le conviene el reduccionismo, **¡tampoco le conviene a la ciencia!** Porque la ciencia implica, como mínimo, la existencia sustancial de toda una multitud de objetos ordinarios que persisten a lo largo del tiempo: ¡los científicos! (por no hablar de todo aquello con lo que interactúan para hacer ciencia). Ahora, si el reduccionismo implica que, «en realidad», no hay científicos, lo que está más que claro es que **la ciencia, que no puede hacerse sin científicos, no puede en ningún caso demostrar que el reduccionismo es verdad**. La ciencia solo puede demostrar cosas si el mundo de la experiencia ordinaria, *que le provee de los datos empíricos en que se basa*, es real en un sentido fuerte, y esto el reduccionismo lo niega.

Lo cierto es que no es *de la ciencia* de donde se saca el reduccionismo, **sino de la ciencia *más* ciertas posturas filosóficas acerca de la ciencia** (como la tesis de que solo la ciencia nos muestra cómo son «realmente» las cosas, o de que solo lo que la física descubre existe «de verdad»). Pero, en la medida en que tales posturas terminan por llevarnos a la negación de la ciencia misma (al negar al científico), estamos perfectamente legitimados en rechazarlas como tesis filosóficas *acerca de la ciencia*.

Pero entonces ¿cómo compatibilizamos la imagen científica del mundo con la de nuestro sentido común? O bien existen las manzanas en tu nevera, o bien las micropartículas, ambas no pueden existir simultáneamente, ocupando el mismo espacio. Cierto, tienes razón…, **¡a menos que podamos hablar de existir en sentidos distintos!** Y ya hemos visto, al empezar este capítulo, que el ser se dice de dos maneras: en acto y en potencia. La forma, por tanto, de resolver el conflicto, como apunta el filósofo Mortimer Adler, es atribuirles a las entidades del sentido común y a las de la ciencia no el mismo modo de ser, sino **a cada una un modo de ser distinto**.

Así, diremos que lo realmente existente **en acto**, de modo sustancial, son las entidades del sentido común: las manzanas, los perros, los gatos, las madres, los científicos, etc. Las partículas, en cambio, no van a tener el mismo modo de ser cuando se dan separadas de los objetos ordinarios (en condiciones de laboratorio, por ejemplo) que cuando forman parte de su constitución. En el primer caso, existen en acto, como sustancias, pero en el segundo existen solo de modo potencial (a veces se dice también «virtual»), no como entidades en sentido propio. Y así resolvemos el problema: podemos mantener tanto lo que la ciencia nos dice como lo que exige el sentido común sin rechazar ninguno de los dos, y solo con un poco de filosofía.

5. David Hume, de la brigada antisustancias

Tenemos que terminar con una parada obligada en un filósofo al que no le gustaban ni un pelo las sustancias: David Hume (1711-1776). ¿De dónde viene la tirria que les tenía? Acompáñame en un pequeño recorrido y lo verás. Hume divide todos los contenidos de nuestra mente en dos grupos: **impresiones e ideas**. Llama «impresiones» a **los datos directos o inmediatos de la experiencia**; «ideas», en cambio, a **las copias o imágenes menos vívidas de las impresiones**. Cuando abres la nevera, tienes diversas *impresiones* de lo que hay dentro. Pero cuando estás en el sofá e intentas recordar y formar en tu mente la imagen de lo que había dentro de la nevera, lo que tienes en la cabeza, según la terminología de Hume, es una *idea*.

Ahora, para Hume, **la base de todo conocimiento legítimo está en las impresiones**, de modo que, confrontado con una idea, uno siempre tiene que preguntarse de qué impresión se deriva. En caso de encontrar, en nuestra mente, **una idea que no se corresponda con ninguna impresión**, que no pueda rastrearse a ningún dato directo e inmediato de la experiencia, lo que hay que hacer, según Hume, **es rechazarla como una pseudoidea**, como una ficción de la mente. ¿Un ejemplo? La «idea» de unicornio.

Pues con esto sobre la mesa, se impone para Hume la siguiente pregunta: **¿de qué impresión se deriva nuestra idea de sustancia?** Y la respuesta sorprendente es que… *ide ninguna!* Todo lo que percibimos sensiblemente son accidentes: los ojos ven colores, pero no sustancias; el oído capta sonidos, pero no sustancias; etcétera. Por tanto, ya que la idea de sustancia no se conecta con ninguna impresión, dice Hume, el término «sustancia» está vacío de significado, no refiere a una idea de verdad: **no es**

más que una pseudoidea, un invento de la mente, tanto o más que el unicornio.

En realidad, dice Hume, cuando pensamos en una sustancia, lo que formamos en la mente es una **colección de cualidades** (un color *más* una forma *más* una consistencia, etc.). Pero si afirmamos que hay «algo» como «por debajo» de esas cualidades, unificándolas en una única entidad individual que persiste a través de sus distintos cambios, estamos yendo más allá de nuestras impresiones sensibles: **violamos los límites de nuestro conocimiento** e incurrimos, con ello, en una ficción, en un delirio.

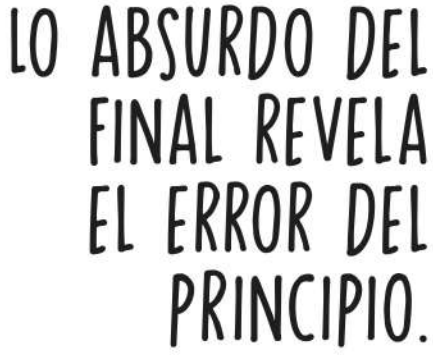
6. ¿Qué hacemos? Respondiendo a Hume

¿Nos fuerza este razonamiento a abandonar la noción de sustancia? ¡No, en absoluto! Piensa por dónde ha empezado Hume, piensa en su punto de partida: **que debemos rechazar como ficticia toda idea que no se corresponda con una impresión**. Esto tiene consecuencias escépticas tan radicales que realmente es muy difícil ver por qué deberíamos aceptarlo sin más. Por ejemplo, igual que no hay impresión sensible directa de la sustancia, **tampoco hay ninguna impresión sensible directa del yo**. Si miro «para adentro», si hago introspección, me voy a encontrar con emociones, percepciones, pensamientos…, pero a mí mismo no me voy a «ver». ¿Solo por eso debo abandonar la convicción de que existo como un *yo*, como un sujeto perdurable a lo largo del tiempo? A Hume le sobró tiempo para decir que sí, y tanto, ¿pero por qué deberíamos hacerlo los demás?

Si lo piensas, **tampoco tienes ninguna impresión sensible directa de la conciencia de otras personas**. Como mucho, a todo lo que tienes acceso por los sentidos es a su comportamiento externo o a un escáner cerebral, pero todo eso es perfectamente compatible con que sean carcasas vacías sin mundo interior, zombis filosóficos. Ergo si siguiera los principios de Hume de modo consistente, me tendrían que llevar a pensar en la idea de otras personas como una mera ficción mental, esto es, me condenarían al solipsismo (aunque uno un poco raro en el que tampoco podría decir que *yo* existo).

Todavía más, **¿quién tiene impresión sensible directa de un objeto que exista con independencia de ser percibido?** ¡NADIE! No se puede, *por necesidad*: solo percibimos objetos que estemos percibiendo ahora mismo. Pero todos creemos de modo natural que las cosas no dejan de existir cuando cerramos los ojos o estamos dormidos o inconscientes. Y, sin embargo, el hecho de que esta idea no pueda conectarse, en lo más mínimo, con ninguna impresión la condena, *siguiendo los principios de Hume*, a la papelera de las ficciones sin base alguna.

Recuerda: si una filosofía implica que tu madre no te quiere, **eso no es motivo para pensar que tu madre, en realidad, no te quiere**. *Es un motivo para rechazar esa filosofía.* Pues del mismo modo, si una filosofía implica el escepticismo acerca del yo, los otros, el mundo extramental, etc., esto no es motivo para ponerse a dudar de todo eso. Es un motivo para descartar el punto de partida que está provocando estos resultados estrambóticos, por deficiente. Lo absurdo del final revela el error del principio.



Rechazada la norma de que, sí o sí, una idea tiene que poder rastrearse siempre hasta una impresión sensible directa, la noción de sustancia deja de parecer problemática. La realidad del cambio y el reconocimiento de que no todos los cambios son iguales nos exigen hacer la distinción entre sustancia y accidentes, *ergo la hacemos*, **por mucho que no tengamos impresión de la sustancia**. En esto, de hecho, el filósofo no está haciendo nada distinto del físico teórico, que sin tener ninguna impresión directa del bosón de Higgs o del quark (porque no se pueden observar en sí mismos) afirma su existencia por lo bien que explican lo que sí observamos en la experimentación (sí, quien rechace la sustancia por la crítica de Hume debería descartar también muchos de los postulados de la ciencia moderna).

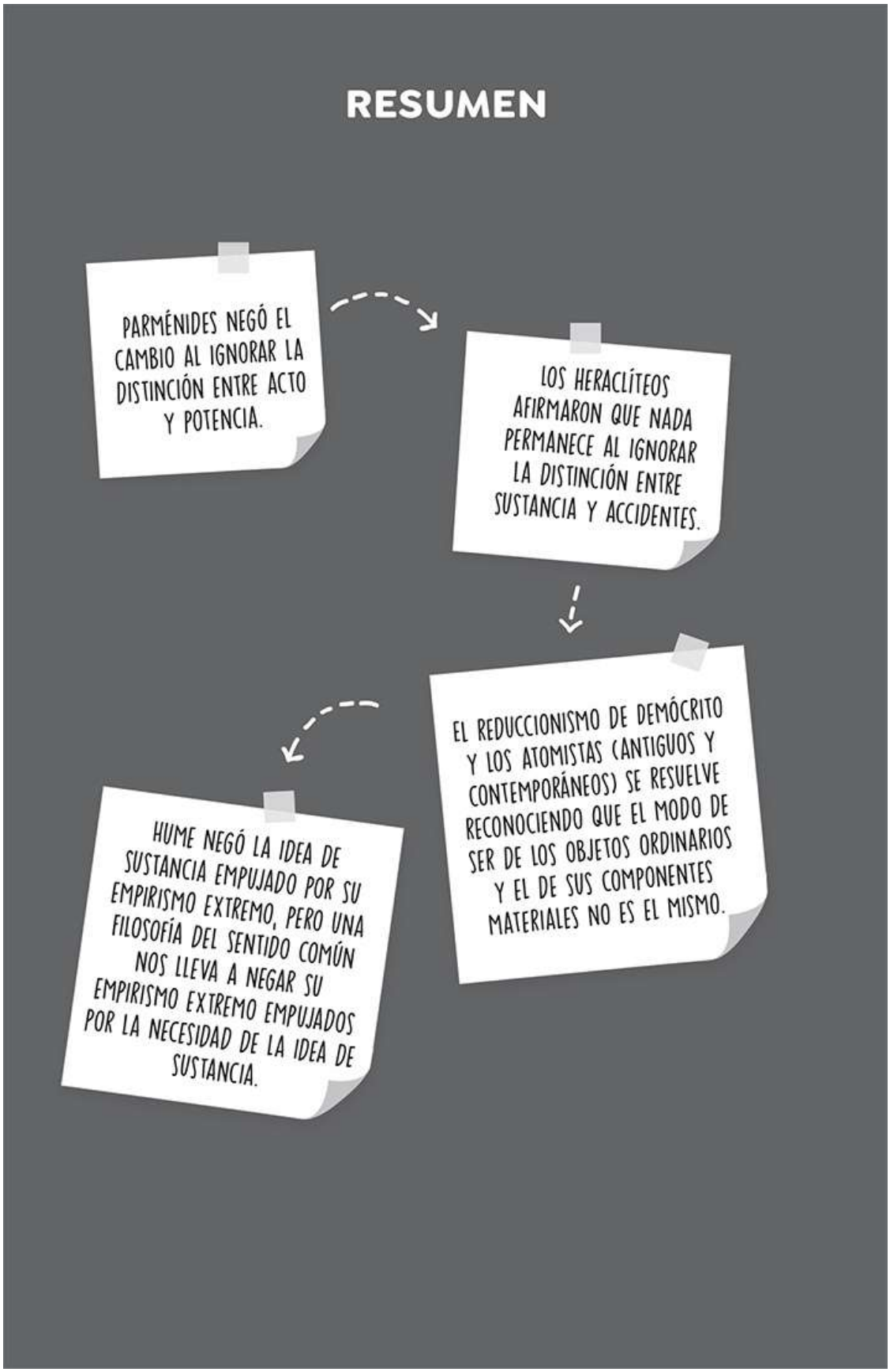
Por tanto, la conclusión que debemos sacar de todo esto no es que, como estamos yendo más allá de lo inmediatamente sensible, entonces la distinción sustancia-accidentes no tiene validez, sino que, **como la distinción tiene validez**, nuestro conocimiento no se limita a lo inmediatamente sensible. Le pese a Hume lo que le pese.

Un filósofo del congelador

El filósofo Mortimer J. Adler (1902-2001) acusó a Hume de haber caído en otros dos grandes errores, heredados de sus predecesores John Locke y Thomas Hobbes. Primero, suponer que lo que realmente conocemos son impresiones, **y no objetos *por medio de* impresiones**.

Esto es justamente lo que termina encerrándolo en su escepticismo, porque hace surgir el problema de qué me asegura la conexión entre mis impresiones y la realidad. Su segundo error: **reducir el intelecto a una facultad sensible como la imaginación**. Hume habla de «ideas», pero parece entender por esto imágenes del tipo que formamos mentalmente al imaginar o recordar. Pero el hecho de que entendamos nociones abstractas de las cuales no podemos, propiamente, formar una imagen mental adecuada (como la justicia, la infinitud, la ley, o incluso figuras geométricas como el quiliágono, de mil lados) muestra que el intelecto es una facultad distinta de la imaginación y que no puede reducirse a ella.

RESUMEN


PARMÉNIDES NEGÓ EL CAMBIO AL IGNORAR LA DISTINCIÓN ENTRE ACTO Y POTENCIA.
LOS HERACLÍTEOS AFIRMARON QUE NADA PERMANECE AL IGNORAR LA DISTINCIÓN ENTRE SUSTANCIA Y ACCIDENTES.
EL REDUCCIONISMO DE DEMÓCRITO Y LOS ATOMISTAS (ANTIGUOS Y CONTEMPORÁNEOS) SE RESUELVE RECONOCIENDO QUE EL MODO DE SER DE LOS OBJETOS ORDINARIOS Y EL DE SUS COMPONENTES MATERIALES NO ES EL MISMO.
HUME NEGÓ LA IDEA DE SUSTANCIA EMPUJADO POR SU EMPIRISMO EXTREMO, PERO UNA FILOSOFÍA DEL SENTIDO COMÚN NOS LLEVA A NEGAR SU EMPIRISMO EXTREMO EMPUJADOS POR LA NECESIDAD DE LA IDEA DE SUSTANCIA.

SIGUE LEYENDO

- **Parménides** defiende la inexistencia del cambio en su poema *Sobre la naturaleza*. Puede leerse en Parménides, *Poema* (Madrid, Akal, 2007).

- Puedes leer los fragmentos que conservamos de **Heráclito**, con comentarios, en *Heráclito*, *Fragmentos* (Madrid, Encuentro, 2015).

- **Aristóteles** habla del acto y la potencia en el libro IX de la *Metafísica*, y de la sustancia y los accidentes en los libros VII y VIII. Una genial y accesible introducción a su pensamiento es *Introducción a Aristóteles* (Barcelona, Herder, 2007), de **Giovanni Reale**.

- **Edward Feser** contrapone la doctrina del acto y la potencia de Aristóteles a Parménides y Heráclito en el capítulo 1 de su *Scholastic Metaphysics* (Heusenstamm, Editiones Scholasticae, 2014).

- **Crawford Elder** desarrolla su argumento en contra del reduccionismo en *Real Natures and Familiar Objects* (Cambridge, The MIT Press, 2004), pp. 47-72.

- **Mortimer J. Adler** critica los dos errores de Hume en los capítulos 1 y 2 de *Ten Philosophical Mistakes* (Nueva York, Simon & Schuster, 1996), además de explorar la solución aristotélica al reduccionismo en el capítulo 10.

5
¿PUEDEN SALIR COCOS DE UNA NEVERA VACÍA?
LA CAUSALIDAD

1. El principio de causalidad

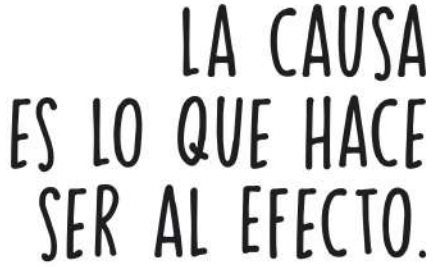
Vacía la nevera. Sí, en serio, vacíala. Tíralo todo al suelo (ya lo recogerás después). Una vez que no haya nada dentro, cierra la nevera. Espera unos segundos. Ábrela. ¿Hay cocos? No. Ciérrala otra vez. Dale unos segundos más. Ábrela. ¿Hay cocos? No. Vuelve a cerrar. Repite tantas veces como quieras: de una nevera vacía no salen cocos. ***De la nada, nada sale*** (haberlo dicho antes y te ahorrabas el jaleo, ¿no? Perdón).

Todos nos movemos por el mundo irreflexivamente con esta convicción. Nos es tan natural e inmediata que solo la adopción consciente de una mentalidad escéptica nos permite ponerla en duda, e incluso entonces solo por un rato, mientras no bajemos la guardia. Es por esto por lo que, si mi mujer ve una botellita de tabasco en la nevera, **inmediatamente asume que la he comprado yo** (y si me excuso diciendo que ha salido de la nada,

deja de hablarme por un día). Por lo mismo, si tus padres se enteran de que has vaciado la nevera para ver si salían cocos, te enviarán al psiquiatra (así que venga, mejor recógelo todo ahora).

En filosofía conocemos esta idea como **el principio de causalidad**, y se ha formulado de muy distintas maneras. Una de las más comunes es la siguiente: **«Todo lo que empieza a existir tiene una causa»**. ¿Qué es una ***causa***? En términos generales, aquello que produce algo otro, que se llama ***efecto***. En griego, «causa» se decía *aitía* (ay, tía), que es un término que se origina, curiosamente, en un contexto legal: *aitíos* era la persona que un juzgado declaraba culpable, responsable, de algún crimen.

El núcleo, pues, de la noción de causalidad es la idea de responsabilidad: **la causa es aquello «culpable», *responsable* del efecto**, aquello de donde el efecto *se deriva* o *proviene*. Así,



entre causa y efecto hay una relación de dependencia asimétrica, unidireccional: el efecto *depende de* la causa en algún aspecto (pero no al revés). La causa, en cambio, es lo que *hace ser* al efecto de alguna manera. El tabasco no estaría en la nevera si no lo hubiera comprado yo, el coco no estaría aquí si no lo hubiera producido el cocotero, tú no existirías si tus padres no hubieran…, pues eso.

¿Por qué pensamos que, si algo empieza a existir, entonces ha tenido una causa? Porque reconocemos que, si algo tiene un comienzo, **no es autoexplicativo**, no se explica a sí mismo, no explica su propio «estar ahí», en cuyo caso buscamos en algo otro (en una causa) esa razón de su existencia que el objeto en cuestión

no nos puede proporcionar. De otro modo, la existencia y comienzo de ese objeto sería completamente ininteligible, carecería de toda explicación.

Esto nos remite a otro principio más fundamental que el de causalidad, uno que el filósofo moderno y amante de las pelucas Gottfried Leibniz (1646-1716) llamó **el principio de razón suficiente (PRS)**, y que podríamos formular así: **«Todo tiene una explicación o razón de su existencia, sea en sí mismo (en su naturaleza), sea en otro (en una causa externa)»**. O, dicho de otra manera: **todo es inteligible**, todo es explicable, no hay hechos brutos (*aka*, hechos sin explicación).

Genial, está claro que efectivamente *pensamos* de esta manera, al menos de modo ordinario (nadie espera que de una nevera vacía salgan cocos, a menos que esté piripi). **¿Pero por qué *deberíamos* pensar así?** De entrada (y si me lo permites), diría que el principio de causalidad y el de razón suficiente son tan razonables en sí mismos que basta, quizá, meditar con calma sobre ellos para *ver* que son verdad, para *ver* que nada puede salir de la nada, que pensar lo contrario es absurdo. Y tal vez no hace falta nada más (como mucho, responder objeciones, cosa que haremos más adelante): eso es suficiente ya para, de modo legítimo, tomarlos como guía mientras no se demuestre con mayor seguridad que son falsos. Así, podríamos tenerlos en esa lista de creencias básicas del sentido común que te decía en el capítulo 3, con la que debíamos poner a prueba cualquier sistema filosófico. Pero, dicho esto, ¿qué te parece si vamos un poco más allá?

¡A la sartén!

Fíjate que el principio de razón suficiente, tal y como lo he formulado, incluye dos opciones: o bien algo posee la razón de su existencia *en sí mismo* (es decir, es autoexplicativo), o bien tiene tal razón *en otro* (en una causa). Esto se corresponde con la distinción entre **lo necesario y lo contingente**. Lo contingente es aquello que, considerado en sí mismo, **podría ser o no ser**, como por ejemplo tú, que, aunque existes, no tenías por qué existir, podrías no haber existido (si tus padres no se hubieran conocido, por ejemplo). Lo necesario, en cambio, es aquello que, por su propia naturaleza, **no puede no ser**: lo que existe por sí mismo y, por ende, posee la razón de su existencia de modo intrínseco (Platón pensaba que los números existían de modo necesario, por ejemplo).

Ahora, si algo contingente existe a pesar de que, por su propia naturaleza, podría existir o no existir, entonces la explicación de que exista no puede estar en él, **tiene que estar en otro**. De aquí obtenemos *otra* formulación del principio de causalidad: **«Todo lo contingente tiene una causa»**. IMPORTANTE: el principio de causalidad no dice «*Todo* tiene una causa». Dice que la tiene todo *lo que empieza a existir*, o todo *lo contingente*. Eso deja abierta la puerta a que haya, tal vez, algo necesario que exista por sí

y sin necesidad de causa, algo incausado e independiente. Pero eso ya es otro tema.

2. ¿Casualidad? No, causalidad

Lo primero que podemos decir en favor del principio de causalidad (PC) y del principio de razón suficiente (PRS) es que, en nuestra experiencia, **siempre *siempre*** SIEMPRE **se ven confirmados, y nunca *nunca*** NUNCA **se ven refutados**. Te encuentras una cartera por la calle y, tras investigar un poco, consigues encontrar a su dueño (luego te la quedas, claro); notas una hinchazón en el brazo y ahí está el puñetero mosquito; oyes ruidos en el recibidor y resulta que se te ha colado un oso; Sherlock Holmes siempre es capaz de dar con el asesino… y así una y otra vez, una y otra vez.

Esto se cumple también en la actividad científica. Los biólogos explican el surgimiento de nuevas especies en términos de mutaciones y selección natural, el tipo de luz reflejada por un asteroide se explica por los materiales de su superficie, el fondo cósmico de microondas (¡que no del microondas!) se explica por referencia al Big Bang, etc. En general, **si buscamos explicaciones de las cosas, las encontramos**, y cuando no es así, suele ser por falta de datos o de capacidad, de modo que seguimos asumiendo que ha de haber una explicación (un asesino), solo que por el momento ignoramos cuál. Por lo tanto, si la inducción (sacar una conclusión general o universal a partir de varios casos particulares) es una forma de razonamiento legítimo,

tenemos la mejor de las bases inductivas para afirmar la verdad de estos principios.

Por otro lado, los típicos contraejemplos que se suelen poner al PC o al PRS, **o bien son muy cuestionables, o bien se basan en una errada comprensión de los principios**. Por ejemplo, a veces se escucha que en el vacío cuántico aparecen **partículas virtuales** sin causa alguna, *de la nada* (nuestra ya conocida falacia de «la ciencia dice que»). Pero, de entrada, es discutible que tales partículas sean entidades físicas realmente existentes: algunos piensan que son un simple artificio matemático para describir ciertas propiedades del vacío cuántico (de ahí lo de partículas *virtuales*, en vez de *reales*). Y en tal caso, no habría ninguna violación del PC.

Si, en cambio, se las quiere considerar como partículas realmente existentes, entonces hay un claro candidato a causa de las partículas virtuales: **el vacío cuántico mismo**. El vacío cuántico, en realidad, no está «vacío» propiamente hablando, no es *nada*, sino que es algo: un campo de energía con propiedades muy específicas. Pero entonces lo natural es pensar que es el vacío cuántico el que *produce* las partículas virtuales, que estas *proceden* del vacío cuántico, que su existencia *depende de* este. Dicho de otro modo: **que si no hubiera vacío cuántico, no aparecerían partículas virtuales**. Con lo cual, de nuevo, tampoco tenemos violación del PC, sino su confirmación.

Un filósofo del congelador

Hablando de este tema, el filósofo y físico contemporáneo David Albert escribe: «Los estados del vacío son configuraciones particulares de *materia física elemental*, tanto como las jirafas, las neveras [¡sí, pone neveras!] o los sistemas solares. […] Esta aparición [de partículas virtuales], si la miras bien, no es nada ni remotamente parecido a una creación de la nada» (referencia en la bibliografía).

Otro supuesto contraejemplo que se suele dar es la **desintegración radiactiva**, en la que un átomo de uranio, pongamos, se desintegra en un momento dado, aunque podría perfectamente haberlo hecho en cualquier otro momento (este fenómeno recibe el nombre de indeterminismo). En este caso, se dice, no hay ninguna explicación de por qué el átomo se ha desintegrado *ahora* en lugar de antes o después. Pero si se entienden bien los principios, se verá que esto tampoco funciona como contraejemplo. De entrada, no supone ningún inconveniente para el principio de causalidad. Las llamadas partículas alfa (dos neutrones + dos protones) que empiezan a existir al desintegrarse el núcleo de uranio **tienen un claro origen causal**: el átomo de uranio radiactivo mismo, del que proceden (y sin el cual no estarían ahí). Así que por aquí no hay ningún problema.

¿Se ve comprometido, en cambio, el PRS? *Depende* (la palabra favorita del filósofo). Para Leibniz sí, porque él pensaba que había

que formularlo de esta manera: «Ningún hecho sería real […] si no tiene razón suficiente para ser así *y no de otro modo*» (*Monadología*, párr. 32; G, VI, 617). Si realmente no hay una razón de por qué el átomo se desintegra *ahora* y no antes o después, entonces este principio no es universalmente válido. Pero otros filósofos han defendido que no hace falta ir tan lejos y que el PRS solo exige que, si algo se da, haya una explicación de por qué se da, **pero no necesariamente una explicación de por qué se da eso *y no otra cosa***. Por ejemplo, quizá no hay ninguna explicación de por qué estoy comiendo una manzana y no una mandarina, porque perfectamente podría haber escogido lo segundo. Pero desde luego sí hay una explicación de por qué estoy comiendo una manzana: a saber, que tenía hambre. Y eso basta: **ya con eso, el hecho en cuestión es inteligible**, es explicable, se puede entender.

Volviendo al caso que nos ocupa, quizá no hay ninguna explicación de por qué el átomo se desintegra ahora *y no antes o después*, pero sí hay una explicación de por qué se desintegra ahora: a saber, que es un átomo radiactivo, con un núcleo inestable, y que por su propia naturaleza tiene una probabilidad X de desintegrarse a cada momento. Entendido de esta manera, no hay ningún conflicto entre el PRS y el indeterminismo: **una explicación indeterminista o probabilística sigue siendo una explicación**.

Resumiendo, lo cierto es que nunca encontramos en la experiencia algo que empiece a existir sin causa alguna (y si lo haces, tráemelo, que lo quiero), o algo que se dé sin ningún tipo de explicación en absoluto. Por ello, **lo más razonable es tomar estos principios como verdaderos** y aplicarlos donde sea que haga falta, para seguir desentrañando con su ayuda la inteligibilidad de lo real. De

hecho, si lo piensas, este récord imbatido de aciertos del PC y el PRS **sería extremadamente sorprendente si ambos principios fueran falsos**. Si lo fueran, ¿por qué no los vemos violados por doquier? ¿Por qué no salen cocos de una nevera vacía? ¿Por qué no llueven elefantes del cielo? Si realmente no hace falta *nada en absoluto* para que algo empiece a existir, que lo hiciera tendría que ser lo más común y fácil del mundo, ¿no? **Pero no sucede así, y no es casual, porque sí hace falta *algo***: hace falta una causa.

¡A la sartén!

¿Podría algo causarse a sí mismo? Parece claro que no. Para causar (dar la existencia), la causa tiene que existir, y para ser causado, el efecto tiene que recibir la existencia. Si algo fuera causa de sí mismo, **se estaría dando lo que no necesitaría recibir** (porque, en tanto que causa, ya existiría) **o lo que no podría dar** (porque, en tanto que efecto, no existiría aún). Dicho de otro modo, para causarse a sí mismo, tendría que existir sin existir, lo cual es imposible por contradictorio.

3. Niega la causalidad, abraza el escepticismo

El siguiente argumento a favor del PRS (aunque también se podría aplicar al PC) le habría dado más pesadillas al pobre Descartes que su hipótesis del genio maligno, y es de los filósofos Alexander Pruss y Robert C. Koons. Consiste en una *reducción al absurdo*: mostrar que de la negación del PRS se siguen consecuencias desastrosas, en concreto **el escepticismo radical acerca del conocimiento sensible**.

Normalmente, asumimos que hay algún tipo de conexión causal entre los objetos externos y nuestras percepciones, es decir, **que los objetos externos son al menos parte de la razón por la cual estamos teniendo estas percepciones**. La bombilla produce un haz de luz, la luz impacta contra los alimentos que tengo en la nevera, rebota, llega a mi retina, desencadena ciertas reacciones nerviosas que envían señales a mi cerebro y, ¡*voilá*!, veo lo que hay en la nevera. **Todo esto es una cadena de causas y efectos**, y tiene que darse tal cual para yo poder decir que, efectivamente, *veo* lo que hay en la nevera, que no lo estoy alucinando.

Pero si el PRS o el PC son falsos, cualquiera de estos pasos y de los elementos involucrados en ellos podría empezar a existir o darse sin ninguna causa o explicación, y en concreto sin conexión causal alguna con los objetos externos. Tu experiencia de estar leyendo este libro, de darle un abrazo a tu madre, de hacer una medición en un experimento científico…, **todo esto podría darse como un hecho bruto**, *porque sí*, sin conexión alguna con la realidad: sin libro, madre ni experimento.

Es decir, si es posible que se den hechos brutos, esto abre la puerta a que tu experiencia sensible actual *sea* un hecho bruto, lo cual es un problemón. Y lo peor, no tendrías ninguna base para pensar que tal cosa sería improbable. ¿Por qué? **Porque las probabilidades se basan o fundamentan en la naturaleza de las cosas.** Es más probable que, si voy a un restaurante, me pida pizza de peperoni y no ensalada *porque* soy un glotón; es más probable que, de padres con ojos marrones, salga un hijo con ojos marrones *porque* no sé qué historias con los genes (paso de mirarlo); es más probable que se desintegre un átomo de uranio que uno de sodio *por* su constitución interna. Pero si el PRS o el PC son falsos, entonces pueden darse sucesos que no tengan en absoluto ninguna conexión con la naturaleza de las cosas, y por ningún motivo. De esta manera, aceptar la posibilidad de un hecho bruto lo «embrutece» todo.

En resumen, sin el PRS o el PC, **adquieres un motivo de peso para dudar de cada una de tus percepciones sensibles**, e incluso de tu memoria y recuerdos, y ningún medio disponible para salir de esta duda. Así, tendrías que ser escéptico de la experiencia y suspender el juicio por completo acerca de su veracidad. **El único modo de evitarlo es no subirse al tren que te lleva a esta estación**: hay que negar la posibilidad de los hechos brutos, o lo que es lo mismo, **es preciso aceptar el PRS (y el PC)**.

Un filósofo del congelador

El filósofo contemporáneo Edward Feser ha llevado este argumento incluso más lejos (¡tiembla, Descartes!). Pues negar estos principios me daría un motivo para dudar no solo de mi experiencia sensible, sino también de mi razón. Piensa en lo siguiente. Por lo general, siempre que aceptamos una conclusión o tesis, **suponemos que tenemos una razón para aceptarla y que esa es la razón por la cual la aceptamos**: la justificación racional A es la explicación de por qué aceptamos la idea B. Pero si niego el PRS, entonces paso a tener motivos de peso para dudar de que esto sea así: no solo mi experiencia sensible podría darse *porque sí*, sin causa o motivo alguno, **sino también todo mi estado mental presente en general**, incluyendo mi asentimiento a diversas ideas o proposiciones. Lo que me lleva a asentir a una tesis podría no tener nada que ver con la verdad ni con la lógica: podría creer lo que creo por ningún motivo en absoluto, y aun así falsamente pensar, de nuevo por ningún motivo en absoluto, que creo lo que creo por buenas razones.

Esto, fíjate, se aplicaría a cualquier motivo que uno pueda tener para dudar del PRS, con lo cual **el rechazo del PRS destruye su propia racionalidad**. El crítico cree tener un motivo suficiente para negar el PRS y también cree que lo niega por esa razón, pero bien podría ser que él mismo, con su estado mental y sus creencias presentes, existiera como un hecho bruto, sin explicación alguna. En

cuyo caso, tiene un motivo de peso para dudar de que esté siendo racional al negar el PRS.

4. De excepciones arbitrarias

Hay gente que dice que principios como el PRS o el PC son válidos para lo que existe «dentro» del universo, **pero que no tienen por qué aplicarse al universo mismo, o «fuera» de él**. Así, el universo tal vez ha empezado a existir sin causa alguna, o si no, puede que sea eterno y exista sin ninguna explicación en absoluto. ¿Cómo de plausible es esto? No mucho, me parece.

Es verdad que serviría para resistir un poco el primer argumento, el de la base inductiva del PRS y el PC. Al fin y al cabo, como no podemos salir «fuera» del universo, nuestra experiencia del mundo sería la misma tanto si el PRS y el PC son universalmente válidos como si se restringen solo a los contenidos del universo. Aun así, la primera opción tendría la ventaja de ser **más uniforme y menos arbitraria**, y esto contaría a su favor.

Lo que está claro es que esta respuesta no servirá para contrarrestar el segundo argumento, casi al contrario: ¡lo hará más fuerte! Pues, como señala el filósofo Rad Miksa, a menos que queramos abrazar la arbitrariedad, si los universos pueden empezar a existir sin causa o existir sin explicación alguna, **cualquier tipo de universo puede hacerlo**. Y esto es un problema porque, al menos por lo que sabemos, un universo absurdo, **en el que nuestras creencias están radicalmente desconectadas de la**

realidad, es igual de posible que uno no-absurdo. Pero entonces **tal vez el universo que ha empezado a existir sin causa es justamente un universo absurdo**: uno con un cerebro flotante con el mismo estado cerebral y mental que el mío ahora mismo, o uno calcado al nuestro que empezó hace cinco minutos con apariencia de antigüedad. Quizá hay innumerables universos absurdos que existen sin ninguna explicación y en uno de ellos me encuentro yo, alucinando de que escribo un libro.

QUIZÁ HAY INNUMERABLES UNIVERSOS ABSURDOS QUE EXISTEN SIN NINGUNA EXPLICACIÓN.

En efecto, si de la nada pueden salir universos, nada me permite pensar que no podrían salir de ella universos *absurdos*. Al fin y al cabo, **la nada no es nada, no puede discriminar entre universos absurdos y no-absurdos**, no puede decir: «Tú sí empiezas a existir sin causa, tú no que me caes mal». Y, de nuevo, no tendría bases para decir que es más probable que empiece a existir de la nada un universo no-absurdo que uno absurdo: si algo realmente sale *de la nada*, entonces **no hay nada que pueda hacer más probable un resultado que otro**.

En consecuencia, volvería a tener un motivo de peso para dudar de todas mis impresiones sensibles y de mis pensamientos, pues, por todo lo que sé, **es tan probable que me encuentre en un universo absurdo como en uno no-absurdo**. Lo cual me condenaría al escepticismo. Así que, una vez más: **si no quieres llegar a este destino, no te subas a este tren**. No eximas al

universo del PRS o, en caso de que haya empezado a existir o sea contingente, del PC.

Un filósofo del congelador

Alguien podría pensar que sugerir que el universo tiene una causa o explicación es algo que solo podría decir un creyente. ¿Se te ha pasado por la cabeza? Bueno, **pues nada más lejos de la realidad**. El filósofo ateo Quentin Smith (1952-2020), por ejemplo, tras preguntarse por qué empezó a existir el universo, escribe: «El teísta dice que la pregunta tiene una respuesta: que Dios hizo que el espacio-tiempo empezara a existir. La respuesta estándar del ateo es que no hay respuesta: el comienzo del espacio-tiempo es un hecho bruto, carece de explicación. […] En este punto, **rechazo el ateísmo estándar o tradicional y me posiciono con el teísmo**. Una teoría que incluya una hipótesis explicativa acerca de alguna evidencia observacional (como que el espacio-tiempo empezó a existir) es, en igualdad de condiciones, **epistémicamente preferible a cualquier teoría acerca de la misma evidencia que no incluya tal hipótesis explicativa**. Ningún ateo ha ofrecido nunca una prueba de que la existencia del espacio-tiempo sea un hecho bruto; en consecuencia, el ateísmo estándar sigue

siendo, en este respecto, **una hipótesis injustificada**». ¡Y luego prosigue desarrollando una teoría naturalista de la causa del universo! Échale un ojo, está interesante (referencia, en la bibliografía).

5. Suélteme el brazo, señor Hume

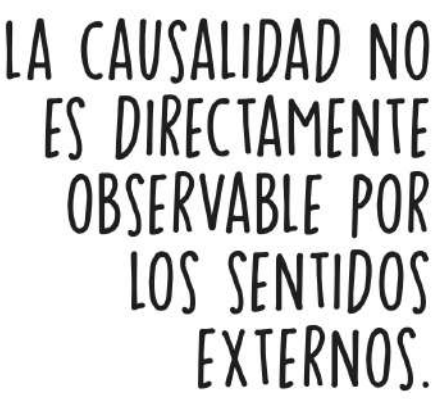
¡Es ponerse a hablar de causalidad y David Hume saca la cabeza por la ventana! «En realidad —empieza—, no percibimos causas, solo sucesión». Le acertamos en la frente con la zapatilla, aprovechando que no puede denunciarnos a las autoridades sin por ello renunciar a su filosofía.

Veíamos en el capítulo anterior la crítica de Hume a la sustancia. Pues bien, **lo mismo repite contra la idea de causalidad**. De nuevo, para Hume, toda idea que no se conecte con una impresión sensible directa es una pseudoidea, una ficción o proyección de la mente. Pero en la experiencia **nunca percibimos sensiblemente la causalidad**, la relación de dependencia entre una causa y su efecto. **Solo percibimos sucesión temporal**: que una cosa sucede después de otra.

Hume lo ilustra con el ejemplo típico de las bolas de billar. Cuando veo una bola de billar acercarse a otra, inmediatamente pienso que, en cuanto choquen, la primera va a producir el movimiento de la segunda. Pero, en realidad, **nunca he *observado* empíricamente la conexión causal entre ambos movimientos**: lo único que he visto y experimentado una y otra vez es su sucesión constante y

regular. Como, según Hume, nuestro conocimiento se limita a lo que podemos observar directamente, tenemos que concluir que la relación de causalidad no es algo que *descubramos* en nuestra experiencia del mundo, **sino algo que *le imponemos* nosotros**, una proyección mental fruto de la costumbre.

La respuesta aquí es la misma de antes: **nada nos fuerza a adoptar el empirismo radical de Hume**, que, como teoría del conocimiento, es extremadamente restrictiva y tiene serias consecuencias escépticas. La conclusión que debemos sacar no es que, como no podemos ir más allá de lo que nos muestran los sentidos, entonces no podemos afirmar que haya causalidad en el mundo, sino que, **como podemos afirmar que hay causalidad en el mundo**, entonces nuestro conocimiento no se limita a lo directamente sensible.



Cierto, la causalidad no es directamente observable por los sentidos externos (con los ojos de la cara, por decirlo así). Pero partiendo de lo que le muestran los sentidos, **la razón *entiende* («ve») que este ser es responsable de ese otro**, y que aquel depende del de más allá. Así, la razón puede penetrar en los datos sensibles y sacar a la luz lo que, en ellos, no es estrictamente «sensible», pero sí *inteligible*. Y en esto no hay nada ilegítimo, la razón no tiene por qué respetar las vallas que un señor random del siglo XVIII ha querido poner en el campo de su actividad.

Por otro lado, ¿realmente no nos encontramos en la experiencia *ninguna* instancia de causalidad? Quizá esto es cierto con la comprensión tan reducida que Hume tiene de la experiencia y usando el ejemplo de las bolas de billar, ¿pero acaso no forma parte de nuestra experiencia que **somos *responsables* de nuestros actos**? Si me pongo a pensar o a imaginar algo, **soy *yo* el que *produce* estos pensamientos o imágenes**. Si me paseo por la habitación, **soy *yo* el que *controla* mi cuerpo**. Si muevo la nevera porque se me ha metido la tarjeta de crédito por debajo, **soy *yo* el que *la mueve***, con mucho esfuerzo, dicho sea de paso (tengo que ir al gimnasio), y si no le estuviera metiendo ganas, no se movería.

Así, en la experiencia que tenemos de nosotros mismos, **entramos en contacto con nuestro propio poder causal**, con nosotros mismos como causas y con otras cosas como dependientes de nuestra acción. Y esta experiencia que tenemos de nuestra propia causalidad **la extendemos luego al resto de seres, por analogía**. Si soy yo el que muevo la nevera, ¿por qué no puedo decir que es la primera bola la que mueve la segunda?

Una filósofa del congelador

Hume también criticó el principio de causalidad, diciendo que **bien podemos imaginar algo que empieza a existir sin causa** (un coco que aparece en la nevera, por ejemplo). Esto, como objeción al

principio, tiene muchos problemas, especialmente vistos los motivos a su favor. La filósofa Elizabeth Anscombe (1919-2001), por ejemplo, señaló que puedo imaginar un coco apareciendo en la nevera, sí, pero… ¿qué es imaginar un coco empezando a existir en la nevera *sin causa de ningún tipo*? Simplemente, imaginar el coco apareciendo en la nevera, **y ponerle el título «Coco empieza a existir sin causa»**, como a un *gif*. Pero, por lo mismo, podría ponerle el título «Coco es creado por Dios» o «Coco es teletransportado a una nevera por un científico loco que está en la otra punta del mundo». Así, imaginar un coco que aparece en la nevera no es necesariamente imaginarlo *empezando a existir*, ni mucho menos empezando a existir *sin causa alguna*.

Escribe también Anscombe: «Puedo imaginar o pensar en una rama sin al mismo tiempo imaginarla con un número concreto de hojas. **Pero esto no significa que pueda imaginarla sin un número concreto de hojas**». Del mismo modo, puedo imaginar algo empezando a existir *sin al mismo tiempo imaginar su causa*, pero eso no significa que pueda imaginarlo *empezando a existir sin causa*.

6. Un poco de Kant, que nos quedó hambre

Hemos hablado de la causalidad. Hemos hablado de Hume. *Tenemos* que hablar también de Kant (el deber lo exige; chiste de filósofo). Immanuel Kant (1724-1804) fue un filósofo que vivía muy tranquilo hasta que un buen día leyó a Hume. Eso lo sacudió por entero y, según sus propias palabras, **lo despertó de su sueño dogmático** (ese día no pudo dormir). La crítica de Hume a la metafísica tradicional (a la idea de sustancia, de causalidad, etcétera) le pareció acertadísima, **pero sus conclusiones escépticas lo repugnaban**, especialmente por lo que respecta al terreno de la moral. Así, se propuso construir todo un sistema filosófico con el que evitar esas consecuencias, pero sin abandonar por entero el punto de partida de su admirado destructor de sueños.

Lo mejor para entender a Kant es contrastarlo con Aristóteles (así tengo excusa para volver a hablar de él). Aristóteles pensaba que los objetos sensibles de la experiencia estaban constituidos por dos principios: **la materia y la forma** (esta teoría se llama **hilemorfismo**: *hile* de «materia» y *morfe* de «forma»). La forma es **la esencia o naturaleza de una cosa**, el principio que la coloca en una categoría determinada, en una clase (la naturaleza de gato es lo que hace que *esto* sea un gato, en vez de un perro). La materia, en cambio, es **el principio que le da a la cosa su individualidad**, que la hace ser *esta* cosa concreta (*este* gato, y no *aquel*), atando a la forma a un espacio y un tiempo particulares. Tú y yo somos ambos seres humanos (sí, ¿no? No me asustes) porque compartimos y ejemplificamos la misma forma universal de *humanidad*, pero somos individuos distintos porque la poseemos en distintas parcelas de materia: tú tienes ese cuerpo, y yo este cuerpazo.

Entonces, lo importante es entender que, para Aristóteles, **forma y materia son principios constitutivos *de la realidad*, de las cosas**. Lo que sucede en el conocimiento, primero, es que las cosas se nos manifiestan sensiblemente al afectar a los órganos de nuestros sentidos (los ojos, oídos, etc.). **Pero lo hacen cada una según su forma**, según el tipo de cosa que son; así, no se nos manifiesta igual una vaca que un conejo o que un mosquito. Se nos manifiestan de modo diferente porque *son*, en sí mismos, diferentes.

El segundo paso es que el intelecto penetra en las imágenes sensibles y logra abstraer o separar de ellas las distintas formas en juego. De muchos animales, por ejemplo, **la razón abstrae la forma universal de animal** y consigue poseerla separada de la materia de los distintos individuos concretos. Así, *entiende* lo que es ser un animal, y puede luego aplicar el concepto a los nuevos animales que vaya encontrándose en la experiencia. Pero, IMPORTANTE, **lo que entiende es algo que, inicialmente, estaba ya ahí en la realidad**: la misma forma que está en el animal concreto la posee luego la razón, solo que de modo abstracto.

En este sentido, para Aristóteles la razón está abierta a lo que hay ahí fuera, es capaz de recibir la naturaleza formal de las cosas externas. Así, partiendo de lo particular y contingente, la razón puede descubrir **verdades universales y necesarias** (si sé lo que es un perro, por ejemplo, sé cosas que se aplican necesariamente a todos los perros, como que, por naturaleza, les corresponde tener cuatro patas).

Fíjate que Aristóteles no se engañaba: **las formas de las cosas no las *vemos* con los ojos**, no las *tocamos* con las manos, no las *escuchamos* con los oídos. No las experimentamos de modo

directamente sensible, empírico. Sin embargo, sí las encontramos en la experiencia, **porque la razón las saca, las abstrae, de los datos de la experiencia**. Por esto, para Aristóteles, aunque el conocimiento *empiece* por los sentidos, no tiene sentido *limitarlo* a lo directamente sensible. Para él, **es evidente que la razón puede ir más allá**, que puede conocer, al menos hasta cierto punto, la naturaleza de las cosas, que tiene el poder de penetrar en su estructura inteligible.

Pero llega Hume y niega la posibilidad de la abstracción al limitar el conocimiento a lo inmediatamente sensible. La experiencia, así entendida y sin abstracción que valga, no nos da nunca nada universal ni necesario, **sino solo experiencias particulares y contingentes**. Y Kant, en lugar de cuestionar (como hemos hecho nosotros) el punto de partida de Hume, lo que hará es intentar ir por otro camino (ahí, a la aventura).

Según Kant, llevamos mucho tiempo suponiendo, como Aristóteles, que la mente recibe las formas *de los objetos*. ¿Pero y si es al revés? **¿Y si las formas provienen *de la mente*, del sujeto?** Si esto fuera así, el sujeto no sería un agente pasivo en el conocimiento, limitándose a *recibir* las formas de la realidad. Sería más bien un agente activo: **sería el sujeto el que construiría parcialmente el objeto de conocimiento**, ordenando los datos de la experiencia según las formas o estructuras internas de su mente.

Este es el núcleo de su famoso **giro copernicano**, con el que pone al sujeto en el centro, destronando a los objetos. Para Kant, **el sujeto, la mente, viene como de fábrica con una serie de formas o categorías, que constituyen su estructura *a priori***.

«*A priori*» significa «con independencia de la experiencia», es decir, que con anterioridad a experimentar nada sensiblemente, el sujeto ya tiene en sí toda una serie de estructuras mentales con las que va a ordenar los datos de los sentidos. Ahora, por tanto, el sujeto ya no *recibe* ninguna forma, es él el que *da* la forma: en lugar de *abstraer* las formas de los objetos, de *recibirlas* de lo real, **es el sujeto mismo el que *impone* las formas a los datos caóticos e informes que le llegan de la realidad**. Es como si llevara de serie unas gafas de realidad virtual que no se puede quitar, y esas gafas le reconstruyeran lo que está ahí fuera según sus propias normas internas.

Entonces, ¿cómo funciona en Kant el conocimiento? Primero, las cosas en sí mismas (lo que Kant denomina **noúmeno**) afectan de algún modo al sujeto, a sus sentidos externos. El sujeto recibe así la *materia* del conocimiento, **pero es una materia completamente desprovista de forma**, y el sujeto se encargará de ordenarla a su manera (todo esto de modo inconsciente). El primer nivel de ordenación es el de la sensibilidad: ahí el sujeto ordena (da forma) a los datos caóticos e indeterminados de la experiencia por medio de **las formas *a priori* del espacio y del tiempo**. Espacio y tiempo no son algo *de la realidad*, ni siquiera algo con cierta base o fundamento *en la realidad*, sino las estructuras con que el sujeto ordena los datos sensibles.

A esta primera ordenación el sujeto le aplica luego una segunda capa formal, ahora con lo que Kant llama **las categorías**. Y aquí se incluyen nociones como la relación de causa y efecto, la sustancia, la unidad, la multiplicidad… que, de nuevo, no son algo que el sujeto descubra *en la realidad*, sino estructuras mentales con las que viene

«de fábrica», las gafas con las que mira el mundo. El resultado de combinar los datos informes de la experiencia con las formas *a priori* del sujeto es lo que Kant denomina **el fenómeno**, la realidad *tal y como se nos aparece*, el mundo de la experiencia subjetiva.

Entonces, a diferencia de lo que veíamos en Aristóteles, **en Kant la forma ya no es algo *de la realidad*, sino *del sujeto***. Por influencia de Hume, Kant excluye toda teoría de la abstracción, en la que la forma pertenece a la cosa y el sujeto la descubre con la razón. Ahora la forma es aquello que el sujeto *pone o añade* a lo que le es dado por los sentidos. La forma ya no es un *modo de ser* de la cosa, sino un *modo de conocer* del sujeto: el *software* de sus gafas de realidad virtual. **Ya no es el sujeto el que se adecúa a la cosa en el conocimiento, sino la cosa al sujeto**, amoldándose a las leyes internas de este.

¿De qué le sirve esto a Kant? Bueno, **le sirve para resistir un poco a Hume**. Si Hume dice que todo lo que creemos saber de modo universal y necesario es ficticio, porque en la experiencia solo encontramos cosas particulares y contingentes, Kant es capaz de retener cierta universalidad y necesidad del conocimiento. Hume, por ejemplo, nunca hubiera sido capaz de decir «Todo lo que empieza a existir tiene una causa», **porque la experiencia, según él, nunca nos da la base para una afirmación tan universal y necesaria**. Como mucho, habría dicho «*Hasta el momento*, todo lo que he visto que ha empezado a existir ha tenido una causa».

Pero para Kant, como la causalidad es una categoría mental, **una estructura *a priori* del sujeto de la cual este no puede prescindir**, puedo decir tranquilamente que, en la esfera de la experiencia humana, nada nunca empezará a existir sin causa,

porque si algo se me aparece como empezando a existir, **se me va a aparecer también necesariamente como ligado a una causa**. Las propias leyes internas de mi mente (mis gafas de realidad virtual) se asegurarán de que esto sea así, me será imposible experimentarlo de otra manera.

Pero esto, ¿a qué precio? Bueno, **que ahora ya no puedo decir ni afirmar que hay causas *en la realidad***, que *en la realidad* todo lo que empieza a existir tiene una causa. La causalidad ya no es algo que descubro en lo real, **sino la forma que mi mente tiene de interpretar los fenómenos**, de ordenarlos y ponerlos bonitos. Si hay causalidad en lo real, simplemente no puedo saberlo: no puedo salir de mis propias categorías para ver el mundo como es en sí mismo.

La situación es análoga a si llevara, pegadas con Super Glue, unas gafas con el vidrio tintado de verde. Sabiendo que las llevo y que no me las puedo quitar, sabría que, necesariamente, todas las cosas se me van a aparecer siempre verdes. Pero no podría decir, ni tendría modo de saber, que las cosas *en sí mismas* son verdes. De la misma manera, sabiendo que la causalidad forma parte de la estructura de mi conocimiento, puedo saber que, **necesariamente, las cosas se me van a aparecer siempre según relaciones causales**. Pero no puedo decir, ni tengo modo de saber, que las cosas *en sí mismas* tienen relaciones causales. **La causalidad queda reducida, simplemente, a una estructura de mi mente**: querer aplicarla a la realidad en sí misma, con independencia de mi mente, pasa a ser un movimiento completamente ilegítimo.

7. ¿Qué hacemos? Respondiendo a Kant

¿Nos fuerza Kant a abandonar la idea de que hay causas en la realidad? No, no lo creo. Y te voy a explicar por qué, a ver qué te parece. De entrada, **el pensamiento de Kant tiene consecuencias escépticas propias**, y no está claro por qué deberían resultarnos más tolerables que las que se siguen de la filosofía de Hume. Sin ir más lejos, y como acabamos de ver, **para Kant no conocemos la realidad como es en sí misma, no accedemos al noúmeno de ningún modo**: solo conocemos el fenómeno, la realidad como se nos aparece. ¡Pero a saber si la realidad *como se nos aparece* tiene alguna conexión con la realidad *como es en sí misma*!

Como nuestra mente lleva puestas unas gafas que se llaman «categoría de la multiplicidad», la realidad se me aparece como una multiplicidad de cosas. **¿Pero hay *realmente*, ahí fuera, una multiplicidad de cosas?** Ni idea. Como nuestra mente lleva puestas otras gafas que se llaman «categoría de la causalidad», la realidad se me aparece según relaciones de causa y efecto. **¿Pero hay *realmente*, ahí fuera, causas y efectos?** No lo puedo saber. Huyo del oso que me persigue, **¿pero hay *realmente* un oso que me esté persiguiendo?** ¡Quién sabe! Y así con todo.

Aún más, **yo nunca he entendido cómo puede Kant evitar el solipsismo**. Pues, por lo que a cada sujeto respecta, la existencia del resto de las personas pertenece en todo caso al noúmeno, que según Kant me es inaccesible. Se me aparece mi madre, me abraza

y me dice que me quiere. Hasta aquí, todo muy bien. Pero si *ahí*, *en la realidad*, hay realmente alguien, una mujer, que es mi madre y que me quiere, **o si ese es simplemente el modo en el que mi mente da forma y estructura a los datos caóticos y arbitrarios que me llegan por los sentidos**, eso ya no tengo modo de saberlo. Sería como la persona con las gafas de realidad virtual, preguntándome si los personajes del videojuego se corresponden con personas de verdad.

Aparte, supongamos que realmente existen, en la realidad, más sujetos además de mí mismo. ¿Cómo me podría comunicar con ellos? **¡Sería imposible, según los principios de Kant!** Del noúmeno (en el que, de nuevo, se encuentran esos otros sujetos distintos de mí) lo que me llega es absolutamente informe y caótico: es el sujeto el que le da una forma determinada, según sus estructuras *a priori*. Pero entonces, **soy *yo*, como sujeto, el que ordeno, construyo y produzco un mensaje que, supuestamente, me viene de otro**, como, por ejemplo, «Me está gustando mucho tu libro» (gracias). A menos que haya algún tipo de comunicación inmediata y directa entre sujetos, que Kant no reconoce, **por el medio del noúmeno no me puede llegar ningún mensaje con una forma dada por otro**: ¡toda forma se la doy yo! Y si esto es así, no puede haber comunicación real, no puedes decirme lo que piensas, porque no eres tú el que determina la forma del mensaje que voy a recibir.

En definitiva, para Kant, **el fenómeno es una pantalla opaca, un obstáculo puesto entre nosotros y el noúmeno, la realidad**. Es como si estuviéramos atrapados en una sala de cine: es totalmente ilícito querer sacar conclusiones acerca de lo que está

pasando en la calle a partir de la película que estamos viendo (piensa de nuevo en las gafas de realidad virtual). **En el pensamiento kantiano, el sujeto está encerrado en sí mismo**, en su fenómeno, como en una cárcel, sin posibilidad de salir. En mi barrio, llegar a estas conclusiones es reducir al absurdo tu propio sistema filosófico.

¡Pero el tema es aún peor, si cabe! Y es que la filosofía de Kant esconde una incoherencia que la hace tan inestable como una bomba de relojería. Y es la siguiente (a lo mejor ya la has pensado). ¿Cuál es la conclusión que Kant saca sobre la causalidad? **Que es una categoría de la mente**, algo que el sujeto impone sobre los datos de la experiencia para ordenarlos, pero que no puedo decir de ningún modo que se dé en la realidad. ¿Pero por dónde empezaba el proceso del conocimiento, según Kant? **Por los objetos en sí mismos, por el noúmeno, *afectando* a los órganos de mis sentidos.** Pero esto es afirmar una relación causal *en la realidad*, con independencia de las operaciones de mi mente: es el noúmeno el que *causa* o *produce* en mí las impresiones sensibles, estas *provienen de* los objetos en sí mismos. Ahora, o bien digo que la causalidad es una categoría de la mente y no puedo afirmar que se dé fuera del sujeto y su fenómeno, o bien digo que el noúmeno es causa de las impresiones sensibles que recibo. ¡Las dos cosas no, son incompatibles!

Así, Kant se encuentra en una encrucijada. Por un lado, no puede renunciar a la idea del noúmeno: hacerlo implicaría pensar que solo hay sujeto y fenómeno, lo cual, dado el papel constructivo que le ha

dado al sujeto con respecto al fenómeno, **sería tanto como decir que el sujeto *crea* la realidad**, una idea que le repugna. Pero el único modo de que el noúmeno pueda servir para evitar esto es si lo concibo como el origen y la causa de mis impresiones, si estas las recibo de aquel. Cosa que no la puede decir ni pensar Kant sin estar por ello aplicando la categoría de causalidad **más allá de los límites que él mismo le ha impuesto**.

¡A la sartén!

El tema es, si cabe, incluso más problemático y peliagudo, pues… ¿sabes qué otra noción considera Kant una categoría *a priori* de la mente? **¡La de existencia!** Pero entonces, de nuevo, si la existencia es una categoría del sujeto y solo puedo aplicarla de modo legítimo al fenómeno, ¡no puedo afirmar que el noúmeno exista!

Todo esto lo vio muy bien el filósofo Johann G. Fichte (1762-1814), que siempre se consideró a sí mismo el verdadero heredero intelectual de Kant. ¿Y qué hizo para solucionarlo? Dar el paso que Kant no se había atrevido a dar: **eliminó el noúmeno, por**

superfluo e innecesario. El sujeto ya no moldea una materia previa que le viene dada de no se sabe muy bien dónde ni cómo, sino que **crea el objeto en su totalidad**. Pero, claro, pensar que esto lo hace el sujeto humano, con toda su finitud y limitación, sería ridículo. ¿Quién es, entonces, este sujeto creador, que lo produce todo según sus leyes internas? El Yo infinito e ilimitado, Dios, la Conciencia Fundamental, el Espíritu Absoluto del idealismo alemán **(sí, de Kant a Hegel hay una línea recta)**.

Por esto, el sistema de Kant es completamente inestable: no nos podemos quedar en él. **O damos el paso de eliminar el noúmeno y abrazamos el idealismo posterior o volvemos atrás a un realismo como el aristotélico**, en el que las cosas en sí mismas no están fuera de nuestro alcance cognitivo. Yo, por lo menos, tengo claro por dónde tirar: creo que hay que recuperar esa sabiduría de los clásicos, ese convencimiento de que **no estamos encerrados en nosotros mismos**, en el teatro (¡la caverna!) de nuestras categorías y representaciones, **sino abiertos al mundo**. Abandonar esta idea fue un error: la revolución copernicana fue, en realidad, una involución.

Hay que reivindicar, pues, lo siguiente: **que hay en nosotros algo que puede conocer lo real**, algo que puede discernir, partiendo de la experiencia, la estructura inteligible de las cosas. No sin esfuerzo. No de modo inmediato. Pero sí como quien alcanza, satisfecho tras una jornada de arduo trabajo, la cima de una alta montaña. La realidad *como se nos aparece* no es una pantalla entre nosotros y la realidad *en sí misma*. **Es una ventana por la que nos podemos asomar.**

¡A la sartén!

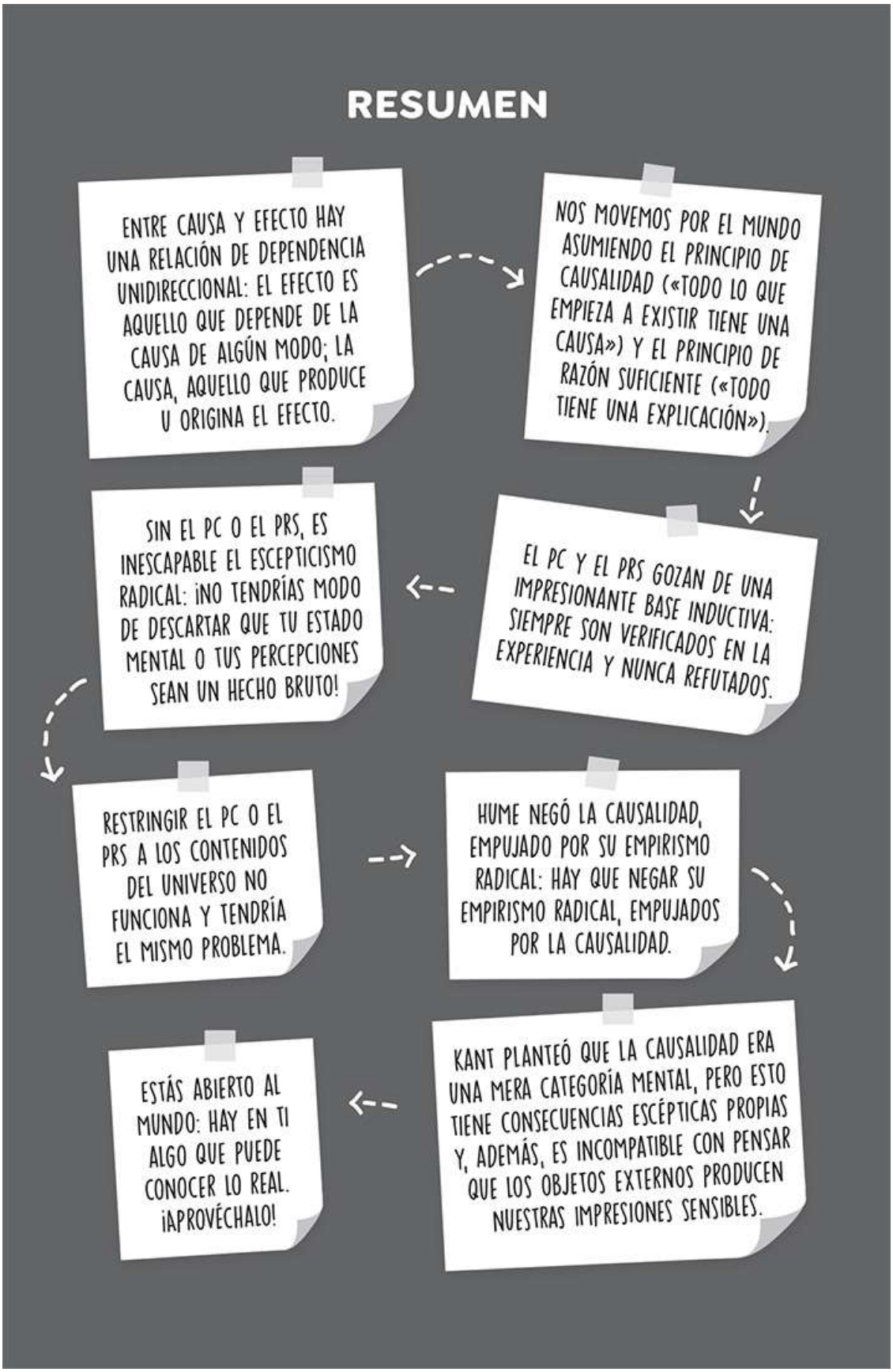
Kant fue una influencia decisiva en muchos autores del siglo xx que declararon que, debido a sus críticas, **la metafísica había muerto**, víctima de sobrepasar los límites del conocimiento en la experiencia (la metafísica es esa parte de la filosofía que busca una explicación última de la existencia de todas las cosas, y que trata con las nociones de causalidad, sustancia, etc.).

Ahora bien, la inestabilidad de la filosofía kantiana (atrapada en la tensión entre dos metafísicas: el idealismo y el realismo) **es signo de que sus presupuestos se pueden y se deben cuestionar**, que no hay que tomarlos como un dogma sagrado impermeable a la crítica. Luego, basta ver que **el problema de Kant se llama Hume, y que el problema de Hume también se llama Hume**, y ya está. Sus críticas a la metafísica dependen de haberle puesto límites arbitrarios al conocimiento humano, como quien, para defender que el ser humano no puede agarrar cosas con las manos, va por ahí cortándole a todo el mundo los dedos.

Lo bueno es que, hoy en día, **muchos filósofos están volviendo a hacer metafísica**, sin pedir permiso ni perdón a nadie, y no pocos abogan por recuperar intuiciones de la

filosofía clásica, como he estado haciendo en este libro. Así que no, **la metafísica no estaba muerta**. *¡Ni siquiera estaba de parranda!* Los que estábamos de parranda éramos nosotros, los filósofos.

RESUMEN


ENTRE CAUSA Y EFECTO HAY UNA RELACIÓN DE DEPENDENCIA UNIDIRECCIONAL: EL EFECTO ES AQUELLO QUE DEPENDE DE LA CAUSA DE ALGÚN MODO; LA CAUSA, AQUELLO QUE PRODUCE U ORIGINA EL EFECTO.
NOS MOVEMOS POR EL MUNDO ASUMIENDO EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD («TODO LO QUE EMPIEZA A EXISTIR TIENE UNA CAUSA») Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE («TODO TIENE UNA EXPLICACIÓN»).
EL PC Y EL PRS GOZAN DE UNA IMPRESIONANTE BASE INDUCTIVA: SIEMPRE SON VERIFICADOS EN LA EXPERIENCIA Y NUNCA REFUTADOS.
SIN EL PC O EL PRS, ES INESCAPABLE EL ESCEPTICISMO RADICAL: ¡NO TENDRÍAS MODO DE DESCARTAR QUE TU ESTADO MENTAL O TUS PERCEPCIONES SEAN UN HECHO BRUTO!
RESTRINGIR EL PC O EL PRS A LOS CONTENIDOS DEL UNIVERSO NO FUNCIONA Y TENDRÍA EL MISMO PROBLEMA.
HUME NEGÓ LA CAUSALIDAD, EMPUJADO POR SU EMPIRISMO RADICAL: HAY QUE NEGAR SU EMPIRISMO RADICAL, EMPUJADOS POR LA CAUSALIDAD.
KANT PLANTEÓ QUE LA CAUSALIDAD ERA UNA MERA CATEGORÍA MENTAL, PERO ESTO TIENE CONSECUENCIAS ESCÉPTICAS PROPIAS Y, ADEMÁS, ES INCOMPATIBLE CON PENSAR QUE LOS OBJETOS EXTERNOS PRODUCEN NUESTRAS IMPRESIONES SENSIBLES.
ESTÁS ABIERTO AL MUNDO: HAY EN TI ALGO QUE PUEDE CONOCER LO REAL. ¡APROVÉCHALO!

SIGUE LEYENDO

- **David Albert** habla de cómo las partículas virtuales no salen de la nada en su reseña del libro *Un universo de la nada*, de Lawrence Krauss: «On the Origin of Everything: *A Universe From Nothing*, by Lawrence Krauss», *New York Times Book Review* (23 de marzo del 2012). Puedes leerla online.

- El argumento de que negar el PRS nos compromete con el escepticismo radical acerca de la experiencia es de **Robert Koons** y **Alexander Pruss**, en su artículo «Skepticism and the principle of sufficient reason», *Philosophical Studies*, 178 (2021), pp. 1079-1099. **Edward Feser** expande el argumento (de nuestras percepciones a la razón en general) en *Scholastic Metaphysics* (Heusenstamm, Editiones Scholasticae, 2014), p. 144. Te recomiendo también el maravilloso libro de **Pruss**, *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006).

- La defensa de que no podemos eximir al universo del PC es de **Rad Miksa**, en su artículo «Deny the *Kalam*'s Causal Principle, Embrace Absurdity», *Philosophia Christi*, 2020 (22, 2), pp. 239-255.

- En mi vídeo sobre el principio de razón suficiente, doy un argumento más a su favor: **que la ciencia lo presupone** y que, por ende, negarlo socava la posibilidad del conocimiento científico. Échale un ojo: <https://youtu.be/nWHIWh93nOg>.

- **Quentin Smith** defiende su teoría naturalista de la causa del universo en «Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime», en G. E. Ganssle y D. M. Woodruff (eds.), *God and Time: Essays on the Divine Nature* (Oxford, Oxford University Press, 2002), pp. 95-128.

- **David Hume** critica la idea de causalidad en el capítulo 7 de su *Investigación sobre el entendimiento humano*. **Elizabeth Anscombe** responde a la crítica de Hume en «Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause: Hume's Argument Exposed», *Analysis*, 1974 (34, 5), pp. 145-151.

- **Immanuel Kant** expone su teoría del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*. Muy buenos recursos sobre Kant son *Crítica de la «Crítica de la razón pura»* (Madrid, Rialp, 1978), de **Roger Verneaux**, y también *Historia de la filosofía*, vol. 3: *De la filosofía kantiana al idealismo* (Barcelona, Ariel, 2011), de **Frederick Copleston**. Otro interesante análisis crítico del proyecto kantiano es el artículo de **Gaven Kerr**, «Kant's Transcendental Idealism: A Hypothesis?», *International Philosophical Quarterly*, 2011 (51, 2), pp. 195-222.

6
¿CON QUÉ CRITERIO SE LLENA TU NEVERA?
Una cosa rara llamada axiarquismo

1. Dime qué hay en tu nevera y te diré quién eres

Abre tu nevera por enésima vez. Voy a asumir que está llena de *comida*. ¿No te parece extraño? De todas las cosas posibles que podrían caber dentro de una nevera (clavos, tierra, piedras, ukeleles…), **¡va y resulta que está llena de cosas que se comen!** Supongamos, encima, que no solo está llena de comida, sino específicamente de comida *saludable* (como tiene que ser). **¡Eso es aún más raro!** En comparación, hay muchísima más «comida» basura que comida saludable, pero resulta que, de todo lo malo que hay para comer, ***justo* lo que hay en tu nevera es sano**. ¿Cómo se come eso? *Hum…*

Te estoy tomando un poco el pelo, claro: nada de esto nos resulta sorprendente. ¿Pero por qué no? Porque sabemos que quien llena la nevera lo hace con una intención muy concreta: meterle comida, o

en concreto comida saludable. Es decir, **sabemos que hay un criterio que gobierna el llenado de la nevera**, que la llenamos con un *sesgo* hacia las cosas que se comen, no en plan random.

Pero supongamos que no hubiera ningún criterio, que el contenido de tu nevera se determinase completamente al azar. ¿Esperaríamos que estuviera llena de comida, no digamos ya de comida saludable? ¡No, para nada! ¿Por qué? **Porque las cosas que se comen son un conjunto muy muy pequeño de todas las cosas posibles que podrían caber dentro de una nevera**, y las cosas que se comen *y son sanas*, un conjunto muy muy pequeño de todas las cosas posibles que puedes comprar en un supermercado para meterte entre pecho y espalda.

Imagínate un extraterrestre que visitara la Tierra y quisiera saber qué es una nevera. Supongamos que aterriza justo el Día de los Inocentes y le contamos que una nevera es una caja sorpresa que se va llenando arbitrariamente de cosas, sin ningún criterio. **¿Qué esperaría encontrar al abrir tu nevera?** ¡A saber, un poco de todo! Un destornillador, mucho polvo, arena del Sáhara, unas cartas de póquer, pañuelos, un jersey, bombillas, un hámster, agua de mar, algún libro… Se llevaría una sorpresa, en cambio, al encontrarla toda llena de comida, y tras varios meses de ir viendo lo mismo empezaría a sospechar que le habíamos tomado el pelo. *Tiene que haber trampa*, pensaría. ¿Por qué? **Porque el resultado «La nevera está llena de comida» es increíblemente improbable bajo la hipótesis «La nevera se llena de cosas al azar».**

2. Una misteriosa conexión entre valor y realidad

Vale, Enric, ¿pero adónde quieres ir a parar con todo esto? Déjame que divague un poco más y te lo cuento. Mira, hay una idea que estuvo presente de múltiples formas y casi de modo unánime en toda la filosofía clásica y medieval, y no en pocos autores de la moderna. Me refiero a la convicción de que **la realidad, o el fundamento de la realidad, tiene un sesgo hacia el valor**, una inclinación intrínseca a favorecer y promocionar lo bueno, lo valioso, lo interesante. Los filósofos llamamos a esta tesis con el nombre raro de **axiarquismo**, que viene de la fusión de dos palabras en griego: *áxios*, que significa «valor», y *arjé*, «principio». Es la idea de que, en último término, **el valor es el principio rector de la realidad**, que el Bien reina y lo gobierna todo, que lo existente está, de algún modo, orientado a lo bueno.

Esta idea, por ejemplo, **la encontramos en el presocrático Anaxágoras**, que pensaba que un Intelecto separado, el *Noûs* (que no el *mousse*), había introducido el orden en la mezcla primordial de todas las cosas. **La encontramos en Platón**, para quien, en la cima de lo real, existe de modo subsistente y supremo la mismísima Idea del Bien, que le da el ser y la inteligibilidad a todo lo demás. **La encontramos en Aristóteles**, que acepta la existencia de un primer motor inmóvil: puro acto, pensamiento de pensamiento, la perfección suprema que todos los entes aspiran a imitar. **La encontramos en los estoicos**, para quienes había una razón universal, el *Lógos*, que gobernaba desde la sombra todos los acontecimientos. **Y la encontramos, por descontado, en el Dios**

providente de los medievales, de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, un Dios que ha creado el mundo para manifestar su bondad, que lo sostiene todo en el ser a cada momento y que dirige la historia a su fin último. Esto es tan así que, si la verdad se decidiera democráticamente entre filósofos y dejáramos votar a los muertos, ganaría, *pero de calle*, el axiarquismo.

¡A la sartén!

Encontramos una variación de esta idea axiarquista incluso en un autor como Friedrich Nietzsche (1844-1900), tan contrario en otros puntos a la tradición clásica. Para Nietzsche, aunque este mundo no puede tener, de ningún modo, una justificación moral (porque es el peor de los posibles, según él), **sí tiene una justificación *estética***. En otras palabras, existe *porque* es bello. La Naturaleza y la Vida producen lo que producen no como un proceso azaroso escupe resultados aleatorios, sino como el artista crea obras de arte: **con una intencionalidad, un sesgo, hacia la generación de lo bello**.

Hoy en día, no obstante, parece que la situación se ha invertido. Si le preguntáramos a un filósofo vivo al azar, lo más probable es que nos respondiera que el axiarquismo es una idea anticuada o incluso infantil, propia de una mente precientífica y fuera de lugar «en el siglo XXI», que hoy por fin sabemos que no hay ninguna dirección detrás de los acontecimientos, que la única fuerza que mueve el mundo es, en último término, el azar.

Bueno, pues te voy a mostrar ya mis cartas: **yo pienso que el mundo que habitamos es tanto o más extraño que el hecho de que la nevera esté llena de comida**. ¿Por qué? Principalmente, porque puede albergar vida, cuando podría no haber sido así; porque existen seres como nosotros, cuando podría no haber sido así; y porque es bello de un modo exuberante, cuando podría no haber sido así. Vayamos por partes.

El primer punto refiere al famoso **ajuste fino del universo**. Muchas de las condiciones iniciales del universo o de las constantes en las leyes de la naturaleza **parecen estar finamente ajustadas para que sea posible el surgimiento de vida orgánica**. Esto significa que, si su valor hubiera caído fuera de un rango concreto e increíblemente pequeño en comparación con el rango total de valores que podrían haber tomado, **la vida habría sido imposible**: o bien porque no habría podido haber estrellas, o porque no se habrían podido formar estructuras atómicas complejas, o porque el universo se habría expandido demasiado rápido, o bien porque habría colapsado sobre sí mismo al poco de «explotar». Dadas nuestras leyes físicas y variando las constantes y condiciones iniciales, **los universos en que es posible la vida son muy muy**

raros, apenas un puñado medio vacío en el vasto océano de universos posibles.

NUESTRO MUNDO ES MUY RARO.

Muchos de estos casos de ajuste fino son impresionantes. Por ejemplo, según la segunda ley de la termodinámica, la entropía del universo va aumentando con el tiempo. Esto significa que la energía se va transfiriendo y distribuyendo de un lado a otro hasta alcanzar lo que se conoce como un estado de máxima entropía, **en el que el universo está en equilibrio térmico y ya apenas sucede nada interesante, como en una sopa**. Pero entonces, para que la vida tenga tiempo de aparecer y evolucionar en formas complejas, el universo tiene que empezar *con muy baja entropía*; de otro modo, la energía del universo se encontraría en un estado en el que apenas podría transformarse en todo aquello que la vida necesita (como estrellas, galaxias, planetas y demás estructuras complejas). Y esto se cumplió en nuestro universo: empezó justo en ese estado de baja entropía favorable al surgimiento posterior de la vida.

Y aquí viene lo interesante: el físico Roger Penrose ha estimado que las probabilidades de que **la entropía inicial del universo** fuera, por puro azar, tan baja como fue son de una contra 1010^123. ¡Eso es un 1 seguido de 1.000.000.000.000.000.000.-000.000.000.000.000.000. 000.000.000.000.000.000.000.000.-000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000 ceros! Para poner este número en perspectiva, se calcula que en todo el universo observable hay más o menos unos 1080 átomos. Esto significa que, si pudiéramos pintar un único átomo de verde, todos los demás de rojo e hiciéramos una lotería, **sería extraordinariamente más probable que te**

tocara, al azar, el átomo verde que no que nuestro universo empezara, por azar, en un nivel de baja entropía como el que tuvo. ¡Y hay muchos más casos así!

¡A la sartén!

En un rato veremos varias objeciones, pero vale la pena parar aquí un segundo para considerar dos muy frecuentes. La primera es la idea de que, si estos valores hubieran sido distintos, tal vez no existiría vida *como la conocemos*, pero sí otras formas de vida. La respuesta es que difícilmente podría darse vida orgánica *de ningún tipo* en un universo que contuviera solo agujeros negros, o en el que la fuerza que mantiene unidos protones y neutrones fuera tan débil que ni siquiera pudieran formarse estructuras complejas (no digamos ya planetas), o en uno que colapsa sobre sí mismo al poco de empezar a expandirse. **Y es de esto de lo que hablamos con el ajuste fino.**

Una segunda objeción es la idea de que el problema está mal planteado porque solo se mira si hay ajuste fino variando las constantes de una en una, que cuando se modifican varias simultáneamente los resultados son distintos. **Pero esto es un mito.** En su artículo «The Fine-

Tuning of the Universe for Intelligent Life» (2012), el cosmólogo Luke Barnes repasa más de un centenar de publicaciones sobre el ajuste fino de los últimos cincuenta años y solo un puñado de ellas varían una única constante: el resto varían más. Lo cierto es que, por lo general, entre los físicos y cosmólogos que se dedican a estudiar este asunto lo que se discute es *cómo explicar* el ajuste fino, no *que hay* ajuste fino. **Que lo hay se toma como un hecho.**

Por si fuera poco, esto solo es el primer punto, porque puedes tener un universo en el que sea posible la vida, pero eso no te asegura que esta vaya a surgir, ni mucho menos qué tipo de seres vivos vas a obtener. **Lo cual hace muy muy extraño que existan unos seres como nosotros**, que justo (¡mira qué casualidad!) son autoconscientes, libres, moralmente responsables y capaces de desentrañar con sus mentes los misterios del universo y las verdades más abstractas de la lógica y la matemática. Y todo esto resultado de un proceso evolutivo en el que prácticamente cada paso podría haber ido en una dirección distinta.

Y no me hagas hablar de lo bello que es el mundo (en serio, sal afuera un rato). Desde las explosivas supernovas, las nubes de polvo interplanetario, el cielo estrellado, hasta la delicada organización de una célula o la geometría de ciertas estructuras moleculares, pasando por la diversidad y riqueza del mundo animal y vegetal…, **nuestro cosmos rebosa de una belleza que asusta**. Y aunque es cierto que para mucha gente la belleza es algo subjetivo, a mí

esta idea siempre me ha parecido absurda. Si la belleza es subjetiva, muy plausiblemente tendría que serlo también el valor (ambas cosas se parecen mucho). Pero que, objetivamente hablando, **es más valioso un niño que un mosquito o una piedra** me es tan evidente como que estoy delante de un ordenador escribiendo un libro.

Entonces, piénsalo. De todos los modos posibles en que podría haber sido el universo, resulta que existe uno que no solo está ajustado al milímetro para que pueda albergar vida, sino que encima contiene, fruto de un proceso evolutivo que, por poder, podría haber ido por cualquier sitio, una serie de seres (nosotros) que resulta que son autoconscientes, libres y capaces de conocer la verdad. **Y todo esto regado por una belleza apabullante** que se manifiesta desde las estructuras más enormes del universo hasta sus niveles más microscópicos.

A mí todo esto me sorprende, tanto que me siento como el extraterrestre de antes: estoy mirando una «caja» que alguien me ha dicho que se llena al azar y sin criterio, y la veo repleta de comida. *Tiene que haber trampa*, pienso. Y lo único que se me ocurre es que el axiarquismo sea verdad: **tiene que haber, en la base de la realidad, un sesgo hacia el valor**, una conexión misteriosa entre la existencia y el bien. De otro modo, me es imposible explicar lo que observo.

Dos filósofos del congelador

Aquí, como con la idea de aplicar el principio de causalidad al universo, alguien podría pensar que el axiarquismo es una tesis que solamente defendería un creyente. Pero, de nuevo, nada más lejos de la realidad. Ciertamente, **el teísmo es un tipo de axiarquismo, pero no todo axiarquismo es teísta**. Philip Goff, por ejemplo, es **un filósofo agnóstico** que defiende el axiarquismo, precisamente para, entre otros motivos, explicar la evidencia del ajuste fino. Lo mismo hace Thomas Nagel, **un filósofo declaradamente ateo**, que argumenta que, además de las leyes fisicoquímicas, tiene que haber *leyes teleológicas* (del griego *telos*, «fin»), que asignen mayor probabilidad a esos futuros posibles que terminan llevando a un incremento del valor en el universo. **¡En el axiarquismo hay espacio para todos!**

3. ¡No tan rápido, McQueen! Algunas objeciones

Paremos aquí un segundo, porque hay mucha gente que me insiste en que nada de esto me tendría que sorprender (y puede que a ti también te lo parezca, cosa que está genial, significa que estás pensando). **Pero tengo un problema**: sus motivos nunca me

convencen, así que, lo mire por donde lo mire, sigo atrapado en mi sorpresa. Veamos algunas de estas objeciones, ¿te parece?

Primero, hay personas que me dicen que cualquier universo posible es tan probable como cualquier otro. Por ejemplo, si tengo una bolsa con 10.000 bolas numeradas consecutivamente, la probabilidad de sacar cualquier número es la misma para todos: 1/10.000. Esto es cierto (como en una lotería), pero irrelevante. Porque, aunque la probabilidad de sacar cualquier universo *particular* es la misma en todos los casos, **la cosa cambia si nos fijamos en la probabilidad de sacar un universo *de cierto tipo***, en concreto, uno que pueda permitir la vida.

¿Por qué? Porque, de nuevo, dadas nuestras leyes de la naturaleza, si variamos el valor de sus constantes y condiciones iniciales, **en el conjunto de universos resultantes *predominan masivamente* los universos hostiles a la vida**, frente a un minúsculo reducto de universos que la permiten. Dado ese espacio de posibilidades, la probabilidad de obtener al azar un universo que permita la vida es astronómicamente más pequeña que la de obtener un universo que la prohíba.

Si cambio el ejemplo anterior, lo verás. **Supón que la bolsa de bolas numeradas contiene 9.999 bolas rojas y una única bola verde.** En tal caso, aunque la probabilidad de sacar cualquier bola *particular* es la misma para todas, es inmensamente más probable sacar una bola *de cierto tipo*, a saber, roja en vez de verde. Pues lo mismo con el tema que nos ocupa: bajo la idea de que no hay criterio que rija qué universo existe, es más probable que exista uno que *no* permita la vida, **sencillamente porque los universos *de este tipo* dominan con creces el espacio de posibilidades**.

Segundo, hay gente que me dice que, como solo conocemos un universo (el nuestro), no podemos calcular su probabilidad, o que como mucho tendríamos que concluir que su probabilidad es del 100 % porque se ha dado en todos los casos que conocemos (1 de 1). Pero esto no me parece correcto. *Podemos* hacer los cálculos, *podemos* ir variando el valor de esas constantes y condiciones iniciales, y ver si el resultado es un universo en el que se podría dar o no la vida. Entonces basta ir poniendo bolas en la bolsa, representando los universos hostiles a la vida con bolas rojas y los que la permiten con verdes, y ahí tienes **el espacio de posibilidades y su distribución comparativa**, y no salen favorecidas las bolas verdes, para nada.

Tercero, a veces oigo que «quizá» el valor de todas esas constantes y condiciones iniciales es necesario, que no podría haber sido de otro modo. ¿Pero por qué pensar tal cosa? ¡Eso sí que sería de lo más sorprendente! Es como si descubriéramos el número exacto de partículas fundamentales en el universo (insértese un número random) y alguien dijera: «Es necesario, no podría haber sido de otro modo». ¿De verdad? ¿No podría haber habido, *por necesidad*, ni una más ni una menos? ¿Y eso por qué?

No, este tipo de números, de valores, parecen a todas luces de lo más arbitrarios, y **la arbitrariedad es signo de contingencia**. Sin mayor motivo, pues, lo razonable es pensar que, en sí mismos, podrían haber sido distintos. (Además, la única explicación que se me ocurre de por qué estos números tendrían que ser necesarios tomaría la forma de algún tipo de axiarquismo fuerte, a lo Leibniz: no podrían haber sido de otro modo porque la realidad está

orientada al valor y este es el mejor de los mundos posibles. Hablaremos de Leibniz más adelante).

Cuarto, hay quienes me dicen que no tendría que sorprenderme de que exista un universo finamente ajustado para la vida porque, al fin y al cabo…, ¡si no existiera, yo no estaría aquí para verlo! Pero un ejemplo del filósofo contemporáneo John Leslie nos ayudará a ver lo que está mal con esta respuesta. Leslie pide que nos imaginemos que me llevan al paredón y cincuenta expertos tiradores se preparan para ejecutarme (hacer contrabando de libros de Hegel está penado en algunos países, al parecer, seguramente con razón). Cierro los ojos, el capitán termina la cuenta atrás, oigo los disparos… *y sigo vivo*. Ni un rasguño. ¿Debería sorprenderme? ¡Pues claro! Inmediatamente buscaré una explicación: pensaré que han fallado a propósito, que alguien me está gastando una broma, que un espía hegeliano cambió las balas reales por unas de fogueo, ¡lo que sea!

Lo que seguro *no* haré, y que nadie en su sano juicio haría, será encogerme de hombros y decir: «¡Bah! No es extraño que hayan fallado. Al fin y al cabo, si no lo hubieran hecho, ¡yo no estaría aquí para verlo!». La realidad es que el hecho de que han fallado es muy muy improbable bajo la hipótesis de que lo han hecho sin querer (al azar), **pero no tanto bajo la hipótesis de que hay alguna trampa detrás**. Y esta forma de inferencia es la misma que la que nos lleva del ajuste fino al axiarquismo.

¡A la sartén!

Míralo también así. Supón que en una civilización futurista hay una fábrica de universos que funciona con dos máquinas: **una que escupe universos al azar y otra con una tendencia a producir universos bellos y valiosos**. Ahora te presento a Manolo el becario (sé amable, saluda). En su primer día de trabajo, lo llaman para que vaya a la sala de la máquina con el sesgo hacia el valor (alguien quiere un café solo), y ahí va, a toda leche por el pasillo. Pero nada más cruzar la puerta, se da cuenta de que no ha comprobado si estaba entrando en la sala correcta. No quiere parecer tonto, así que mira alrededor a ver si da con alguna pista. Ve el universo que ha producido la máquina esa mañana y resulta que es uno como el nuestro (el nuestro mismo, si te quieres poner meta). **Manolo respira tranquilo**: eso es mucho más probable bajo la hipótesis de que está en la sala del sesgo y no en la de los universos al azar, ergo infiere que así es. Pues si eso es lo que tendría que pensar Manolo, **también es lo que tendría que pensar yo**.

Quinto, hay quienes me dicen que esto se podría explicar sin postular ningún sesgo hacia el valor en lo real. **Basta que haya un multiverso que produzca un número altísimo de universos** (infinitos, si se quiere): **por casualidad, alguno habrá que sea**

como el nuestro, y eso es lo que observamos porque no podríamos existir en ningún otro. Esto ya me parece más interesante, pero sigue siendo insuficiente para mí. De entrada, **es mucho más simple, creo, pensar que en la realidad hay algún sesgo hacia el valor** que no aceptar en nuestra ontología un número masivo de universos alternativos reales, completamente desconectados del que habitamos, solo para poder explicar ciertos rasgos extraños del nuestro. Si te encontraras un mono sacudiendo furiosamente un teclado, miraras y vieras que está escribiendo el *Quijote*, ¿concluirías que tiene que haber algo especial acerca de este mono o que tiene que haber cientos de miles de monos tecleando absurdidades en el resto del mundo?

Por otro lado, fíjate bien, **el multiverso no es incompatible con el axiarquismo**. Puede perfectamente existir un multiverso *y* que la realidad tenga un sesgo hacia el valor: **¡ambas hipótesis pueden ser verdad conjuntamente!** Y eso no es todo: la suma de multiverso + axiarquismo tendría serias ventajas en comparación con multiverso + no-axiarquismo.

Primero, el axiarquismo podría ayudar a explicar por qué hay un multiverso: hay múltiples universos *porque* la realidad está orientada al valor y es más valioso que haya múltiples universos en los que pueden realizarse distintos grados de valor, que no uno solo.

Segundo, si al multiverso le añadimos un sesgo axiológico, producirá con mayor frecuencia universos como el nuestro. Esto significa que la hipótesis *multiverso + axiarquismo* predice mucho mejor el hecho de que *nuestro* universo concreto sea como es que no simplemente la hipótesis del multiverso sin sesgo hacia el valor.

Tercero, sin añadirle el axiarquismo, creo que el multiverso viene con consecuencias escépticas. Pues, intuitivamente, **parece mucho más sencillo producir un universo con un único cerebro flotante que alucina la realidad a su alrededor** que no uno como el nuestro, en el que vamos multiplicando improbabilidad por improbabilidad hasta llegar a nosotros. Con lo cual, y por todo lo que sabemos, **entre los universos con observadores predominarían los habitados por cerebros flotantes**, y debería pensar que, muy probablemente, soy uno de ellos (o como mínimo debería suspender el juicio con respecto a esta posibilidad).

El mejor modo de evitar esto sería postular que el multiverso tuviera un sesgo hacia la producción de universos con observadores normales, pero para explicar tal cosa de modo plausible tendría que recurrir, de nuevo, al axiarquismo: **el multiverso tendría ese sesgo porque la realidad está orientada al valor**, y es más valioso un universo con observadores normales que uno con cerebros flotantes condenados al escepticismo radical. Así que, sea por un motivo u otro, con la idea del multiverso terminaría por llegar al mismo sitio, el axiarquismo, solo que dando un rodeo de lo más innecesario.

¡A la sartén!

Por si fuera poco, varios autores contemporáneos acusan de ilegítimo el razonamiento que va del ajuste fino al multiverso. Según, por ejemplo, Ian Hacking, Roger White

y Philip Goff, esta inferencia comete lo que se llama **la falacia inversa del jugador**. Considera lo siguiente. Entras en un casino, ves que alguien lanza un par de dados y saca dos seises. Este resultado tiene una probabilidad muy baja: 1/36. Sorprendido, murmuras: **«Esta persona tiene que haber estado tirando los dados muchas veces antes, porque es improbable que haya sacado este resultado solo con una oportunidad»**. Pero si pensaras esto, estarías cayendo en esta falacia, **porque la probabilidad de que una tirada concreta resulte en un doble seis es independiente de las anteriores y siempre la misma** (1/36). Las tiradas anteriores no tienen ningún efecto probabilístico sobre las posteriores: que esa persona haya estado tirando los dados antes no hace más probable, más esperable, que la tirada que has observado tuviera ese resultado, y por ende no se puede saltar de lo segundo a lo primero.

Ahora, lo interesante es que **esta es la misma forma de inferencia que se usa para pasar del ajuste fino al multiverso**. Se observa nuestro universo, con sus valores finamente ajustados para la vida, y se dice: **«Tiene que haber muchos más universos aparte de este, porque es improbable que estos valores hubieran salido así solo con una oportunidad»**. Pero si el razonamiento anterior es ilegítimo, también lo es este. Igual que el resultado de doble seis no apoya la hipótesis «Tiene que

haber tirado los dados muchas veces antes», el ajuste fino no apoya la hipótesis «Tiene que haber muchos otros universos además del nuestro».

Sexto (ya termino), está la gente que se encoge de hombros y me dice: «Sí, somos el resultado de un accidente cósmico de proporciones inconcebibles. Nos ha tocado la lotería. ¿Y qué? A veces lo improbable sucede». **Para mí esto es una admisión de derrota.** Es conceder que el no-axiarquista es incapaz de explicar lo que el axiarquista puede explicar, y que tiene que resignarse con atribuirlo a la más astronómica de las casualidades.

Esto no es lo que hacemos cuando buscamos explicaciones de las cosas. Por lo general, no nos contentamos con decir: «Bueno, era muy muy muy improbable, pero posible sí que era, así que pasó». Nadie se tomaría en serio, por ejemplo, a una persona que sugiriera que los fósiles se formaron por azar en el interior de la Tierra, por la colisión y encuentro de partículas tras, yo qué sé, algún terremoto o varios. Del mismo modo, si tu amigo lleva cincuenta rondas de póquer seguidas sacando escaleras de color, no te quedarás de brazos cruzados envidiando lo suertudo que es.

No, buscamos siempre la mejor explicación de algo, y **la mejor explicación de un fenómeno es la que consigue hacerlo esperable**, no la que se contenta con afirmar su mera posibilidad, por improbable que sea. Por tanto, si de dos explicaciones de un mismo hecho, una me lo pinta como algo ridículamente improbable,

mientras la otra hace más probable (más inteligible) su existencia, **en igualdad de condiciones vamos siempre con la segunda**.

¡Y hasta aquí! También están, claro, todas esas objeciones que tienen que ver con la idea de un diseñador divino del cosmos. **Pero todo eso a mí ahora me da igual**, porque no estoy argumentando a favor de la existencia de Dios (tendrá que quedar para otra ocasión), sino a favor del axiarquismo, que no se reduce a lo anterior.

Así que, en último término, ninguna objeción me convence y me sigue quedando mi sorpresa: **nuestro mundo es muy raro**. La mejor explicación de su existencia incluye la verdad del axiarquismo, esto es, **que haya algún sesgo en la realidad hacia el valor**. Ergo el axiarquismo ha de ser verdadero. La realidad no puede ser fundamentalmente indiferente, neutral: **tiene que estar orientada hacia lo valioso**.

Un filósofo del congelador

El filósofo John Pittard tiene otro argumento a favor del axiarquismo que es bastante divertido (según como lo mires, claro). Su idea es que **la negación del axiarquismo lleva al escepticismo radical**. ¿Por qué? Primero, porque **hay mundos concebibles absurdos**, esto es, en los que nuestras facultades cognitivas no son fiables. Por ejemplo,

es concebible un mundo en el que soy un cerebro flotante y alucino que estoy escribiendo un libro.

Ahora bien, **entre los mundos concebibles**, *predominan* **los mundos absurdos por encima de los no-absurdos**. Al fin y al cabo, para que un mundo sea no-absurdo, todo tiene que estar en su sitio: el modo como el mundo *es* tiene que cuadrar, en su mayoría y a grandes rasgos, con cómo *creo* que es. Pero los mundos absurdos no tienen esta limitación, y por ende proliferan. Si quiero un mundo no-absurdo que se asemeje a como creo que es el nuestro, tengo que concebirlo empezando a existir en el Big Bang. Pero sin esta limitación, puedo concebir infinitos mundos absurdos: uno que haya empezado a existir hace cinco minutos con pinta de antigüedad, otro hace seis, otro hace siete, etcétera.

Problema: si los mundos absurdos predominan sobre los no-absurdos, **tengo un motivo de peso para pensar que, muy probablemente, habito un mundo absurdo**. Lo que necesito ahora es *otro* motivo que anule este, que me haga pensar que los mundos absurdos son o bien imposibles, o bien muy muy improbables. **El axiarquismo me da justamente este motivo-antídoto**: los mundos absurdos o son malos o no son muy buenos, y como la realidad tiene un sesgo hacia el valor, puedo respirar tranquilo. **Pero el que niega el axiarquismo no puede ofrecer nada similar**, con lo cual queda atrapado en el escepticismo. Y ese no es un lugar demasiado agradable en el que estar.

4. Houston, ¿tenemos un problema del mal?

Hasta ahora he planteado que **el axiarquismo ayuda a explicar por qué nuestro universo es tan extraño**, que ciertos rasgos del mismo (su ajuste fino, la existencia de seres como nosotros o su increíble belleza) son extraordinariamente sorprendentes bajo la hipótesis de que se ha formado al azar, sin criterio alguno, **pero esperables bajo la idea de que, en la realidad, hay un sesgo hacia el valor**. ¿Hay algún rasgo del mundo que, a diferencia de los anteriores, no cuadre *para nada* con el axiarquismo, que uno no esperaría encontrar si el axiarquismo fuera verdad? Muchos creen que sí: el mal.

¡A la sartén!

Normalmente, los filósofos distinguimos entre dos clases de mal: **el mal natural y el mal moral**. El mal natural es aquel que afecta al ser humano o a otros animales, pero que no tiene como origen la libertad: por ejemplo, **el sufrimiento o la muerte causados por un terremoto**, una pandemia, un tsunami, una hambruna, etcétera. En cambio, **el mal moral involucra específicamente la**

libertad y la acción humanas: se da en cosas como el asesinato, la codicia, la lujuria, el racismo… Dicho de otro modo, **el mal natural tiene que ver con el dolor; el mal moral, con la corrupción de una voluntad libre**.

Reconozcámoslo, al menos de buenas a primeras, parece haber demasiado mal y sufrimiento en el mundo como para que sea cierto que el Bien lo gobierna todo. **Es el famoso problema del mal**, que, si bien tradicionalmente se ha planteado como objeción al teísmo, también puede usarse contra el axiarquismo como visión más genérica. **¿Cómo podría abordarlo el axiarquista?** Veamos algunas opciones.

De entrada, podríamos adaptar la respuesta de Leibniz al problema del mal. Leibniz estaba convencido de que el mundo había sido creado por un Dios perfectamente bueno y omnipotente. ¿Por qué no había hecho, entonces, un mundo sin mal? Sencillo: **porque este es el mejor de los mundos posibles**, y Dios siempre hace lo mejor. Entonces, para Leibniz, hay que pensar que **todo el mal y el sufrimiento forman parte del orden de las cosas y contribuyen a su perfección**, como las sombras en un cuadro contribuyen a su belleza total. Eliminando una sola instancia de mal, por pequeña que sea, el mundo en su conjunto habría sido peor: no hay, en definitiva, mundo posible mejor que este.

Al filósofo francés Voltaire (1694-1778) le encantaba burlarse de esta idea de Leibniz. Solía decir cosas como: «Si este es el mejor de los mundos posibles, no me quiero ni imaginar cómo deben de ser

los otros». **Pero yo siempre he pensado que esta es una objeción con muy poco mérito.** Leibniz puede perfectamente encogerse de hombros y decir: «Pues sí, los otros eran peores, es lo que hay». Piensa que este hombre no se chupaba el dedo (¡fue el último genio universal!). No es que llegue a la conclusión de que este es el mejor de los mundos posibles porque salga a la calle y mire los pajaritos y el arcoíris. Es decir, **su razonamiento no es inductivo** (a partir de los bienes que observa en el mundo), **sino estrictamente deductivo**, del estilo:

(1) Si Dios existe, este es el mejor de los mundos posibles.

(2) Dios existe.

(3) Ergo este es el mejor de los mundos posibles.

Como cree tener suficientes motivos para pensar que ambas premisas, (1) y (2), son verdad (sus argumentos son muy interesantes, por cierto), **tiene que aceptar la conclusión**, *con independencia de los males que haya en el mundo*. No hay otra. Frente a esto, si voy y digo que no puede ser porque mira esta lista retórica de desgracias, **no estoy atacando ninguna de las premisas de su argumento**, sino sencillamente diciendo que la conclusión no me gusta «porque mis sentimientos». Pero el problema es que, si las premisas son verdaderas, **la conclusión también lo es**, me guste o no.

Al fin y al cabo, Leibniz siempre puede señalar que es esperable que no entendamos cómo contribuye el mal a la perfección del mundo, **porque apenas conocemos una limitadísima porción de este**. En efecto, carecemos de una visión global del mundo, en su totalidad espaciotemporal. Así, cuando nos quejamos del mal y decimos que un Dios bueno y omnipotente nunca lo habría

permitido, somos un poco como la persona que dice que Van Gogh nunca habría pintado algo tan feo, **pero porque está mirando el cuadro tan de cerca que solo ve borrones**. O como la persona que abre *El señor de los anillos* al azar, lee uno de los trozos en los que todo parece estar perdido, y concluye sin conocer nada más que el libro lo tiene que haber escrito un sádico.

Una opción, por tanto, para el axiarquista es **adaptar la estrategia o el argumento de Leibniz**, en plan:

(1) Si el axiarquismo es verdad, este es el mejor de los mundos posibles.

(2) El axiarquismo es verdad (la conclusión de antes).

(3) Ergo este es el mejor de los mundos posibles.

Del mismo modo que los borrones contribuyen a la perfección del cuadro o los momentos de desesperación a la grandeza de una historia de triunfo, **el mal, cada instancia de mal, ha de formar parte del mejor de los mundos posibles**. ¡A eso nos fuerza la lógica! ¿O no? Te voy a ser honesto: *a mí siempre me ha chirriado esta idea*. Y aunque reconozco que esto no llega al nivel de una objeción (se queda solo en una incomodidad personal), estaría bien que el axiarquista tuviera abiertas otras opciones. ¿Las tiene? Por suerte, yo creo que sí.

5. La luz al final del túnel

Piensa esto: **¿y si no hay un mejor de los mundos posibles?** Igual que no existe algo así como *el número natural más grande*, sino que la serie de números naturales (1, 2, 3, 4…) continúa

indefinidamente, sin final, puede que tampoco haya algo así como *el mejor mundo posible*, **sino que para cada mundo que podría haber existido, siempre habría podido existir uno mejor** (¡infinitos mejores, de hecho!). Esto parece bastante plausible, yo como mínimo no puedo verle ningún problema obvio.

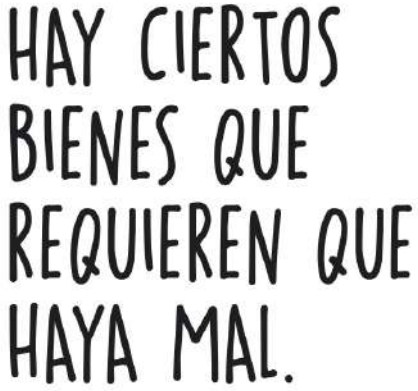
Ahora, en una situación así, del axiarquismo no se seguiría que este es el mejor de los mundos posibles, porque tal cosa no existiría ni podría existir. **Lo que sí implicaría el axiarquismo es que existirá algún mundo bueno y valioso**, y ciertamente el nuestro es ambas cosas, a pesar de la presencia del mal. Si dijéramos lo contrario, tendríamos que pensar que tener hijos es una gran injusticia o que mejor sería no existir y que la especie humana y todos los animales se extinguieran. Si alguien quiere pensar esto, allá él, pero desde luego parece un poco extremo.

Quizá se podría objetar que, incluso aceptando lo anterior, lo más esperable bajo el axiarquismo seguiría siendo que no hubiera mal en el mundo, y que, como no es esto lo que observamos, lo más razonable es negarlo. Asumamos que lo primero es cierto, que el mal chirría bajo el axiarquismo. ¿Se sigue por eso que hay que negarlo? Bueno, si nuestra única evidencia fuera el mal, entonces sí, ¡pero no lo es! **No solo hay que explicar el mal**, sino también el ajuste fino del universo, la existencia de seres libres e inteligentes, la belleza, etcétera. Y si ampliamos la imagen y dejamos entrar todos estos otros datos en el análisis en lugar de centrarnos exclusivamente en el dolor y el sufrimiento, **ya no está tan claro que negar el axiarquismo sea la opción más razonable**, por todo lo dicho antes.

Al fin y al cabo, para que se den el mal y el sufrimiento, tienen que darse antes un universo finamente ajustado para la vida, seres vivos y seres inteligentes y libres, **y esto es de todo menos esperable bajo la negación del axiarquismo**. En cuyo caso, mirando el asunto con mayor profundidad, en último término el no-axiarquismo no parece ser capaz de explicar mejor que el axiarquismo la presencia del mal en el mundo, porque es incapaz de hacer esperable todo aquello sin lo cual el mal no estaría ahí.

Pero volvamos al punto de partida del planteamiento: que lo más esperable bajo el axiarquismo sería que no hubiera mal en el mundo. ¿Es esto realmente así? Considera lo siguiente: **parece que ciertos males son necesarios para que se den ciertos bienes**, especialmente de tipo moral. **La valentía**, por ejemplo, solo puede darse si hay peligros reales que afrontar, frente a los cuales sobreponerse al miedo y hacer lo noble. **El sacrificio**, y en concreto el más bello y admirable de todos, el de la propia vida, solo es posible si puede perderse lo que se sacrifica. **La compasión** solo puede ejercerse si hay otros que sufren. Sería imposible **el perdón** si nadie hiciera nunca nada malo.

Todo esto son virtudes o acciones morales que no podrían darse en el mundo si no existiera el mal. Y no es que su valor sea meramente instrumental, como lo es una medicina con respecto a una enfermedad, sino que **parecen añadir bondad y belleza al mundo *por sí mismas***. Toda muestra de amor, por ejemplo, nos conmueve hasta lo más hondo. Pero en



un mundo en el que nada pudiera hacerme daño, **sería incapaz de coronar mi vida con la expresión última del amor**: ¡darla por otro! Y en un mundo en el que nadie nunca hiciera nada malo, en el que mis seres queridos nunca me incomodaran, dañaran o contradijeran, **no podría mostrar que los amo de modo incondicional en un acto gratuito de perdón**. El mundo parece ser mejor, por tanto, porque en él se puede ser valiente, compasivo, se puede perdonar y amar hasta el extremo.

Todo esto me hace pensar (a mí, al menos) que, si la realidad está orientada hacia el valor, **tampoco es tan extraño que haya mal en el mundo**. No porque el mal sea él mismo valioso o porque «en el fondo» sea bueno. No, el mal es malo, punto. **Pero un mundo en el que el mal es posible es también uno en el que pueden darse bienes de orden superior**, uno en el que puede realizarse más valor que si se excluyera de raíz la posibilidad del mal.

Piensa también en cualquier historia que te emocione profundamente (antes he mencionado *El señor de los anillos*, que es una de mis favoritas). Lo más probable es que *no* sea una historia en la que todo sale bien todo el rato (menudo aburrimiento), sino una en la que, con mucho sudor, con muchas lágrimas, con mucho esfuerzo, **el bien termina triunfando sobre el mal**. Ahí tienes otro bien que no podría existir sin un reinado al menos parcial y provisional del mal: **el bien del triunfo sobre el mal**. Hay algo bueno, bello y correspondiente en poder mirar al mal a la cara y decirle: «Tú no vencerás».

El axiarquismo es la base de esta esperanza, y así lo encontramos, por ejemplo, en muchos estoicos, para quienes el *Lógos* que gobierna el mundo no pierde nunca las riendas de la historia y **es**

capaz de enderezar cualquier entuerto. Lo mismo dice Tomás de Aquino, que Dios, si bien no causa o produce el mal directamente, **permite que se dé y lo usa como ocasión para sacar de él bienes mayores**, reafirmando su dominio sobre todas las cosas. Es la intuición de que, en último término y por difícil que parezca, **el Bien siempre gana**.

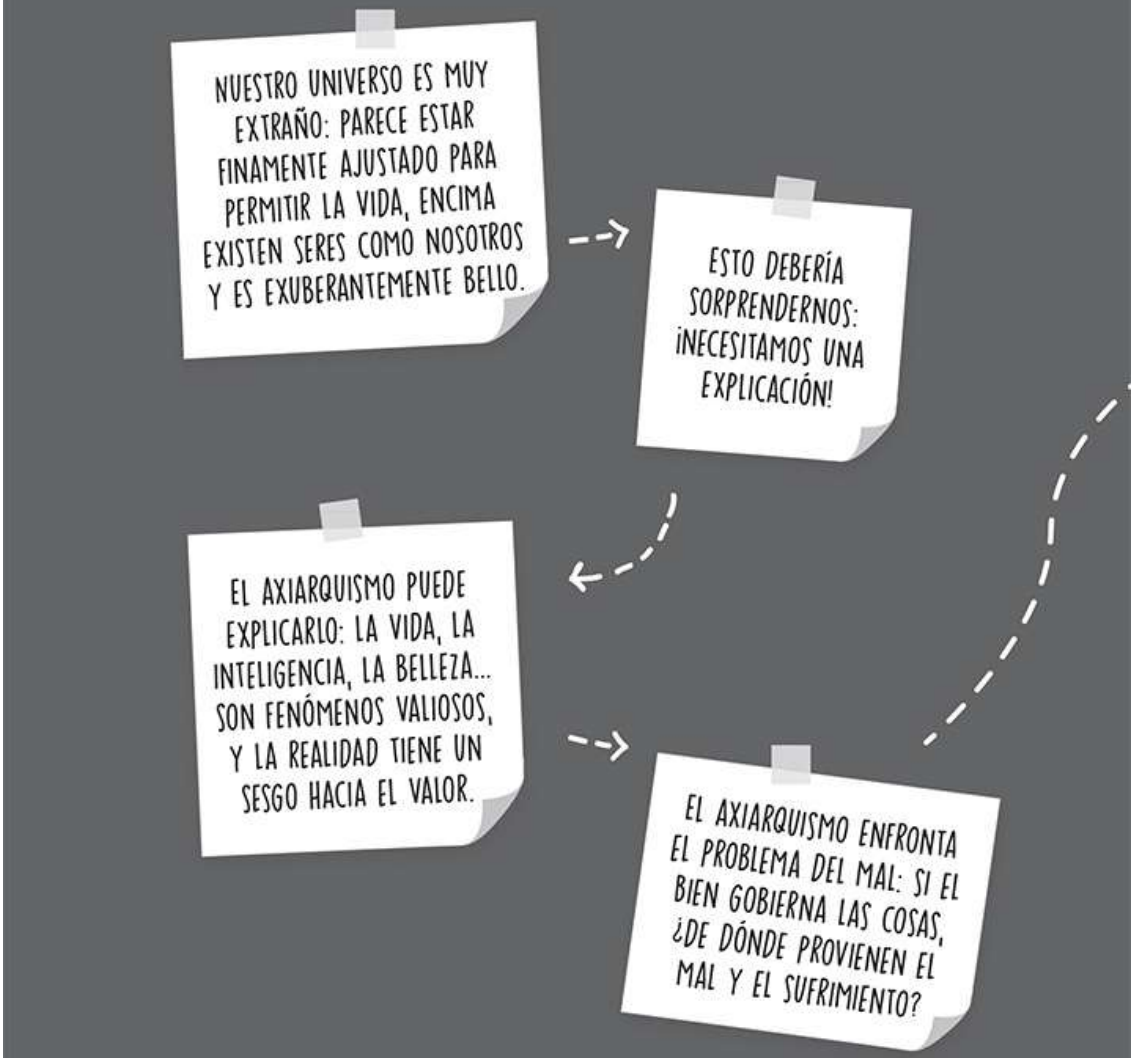
Como antes, el axiarquista puede adaptar esta respuesta y decir que **su teoría incluye una ley del triunfo**. Si esto es verdad, el axiarquismo no predice, *a priori*, la ausencia completa del mal, pero sí el triunfo sobre el mal. **Todo mal es redimible, todo mal puede ser vencido**. Y dado el axiarquismo, podemos confiar en que, efectivamente, tarde o temprano lo será.

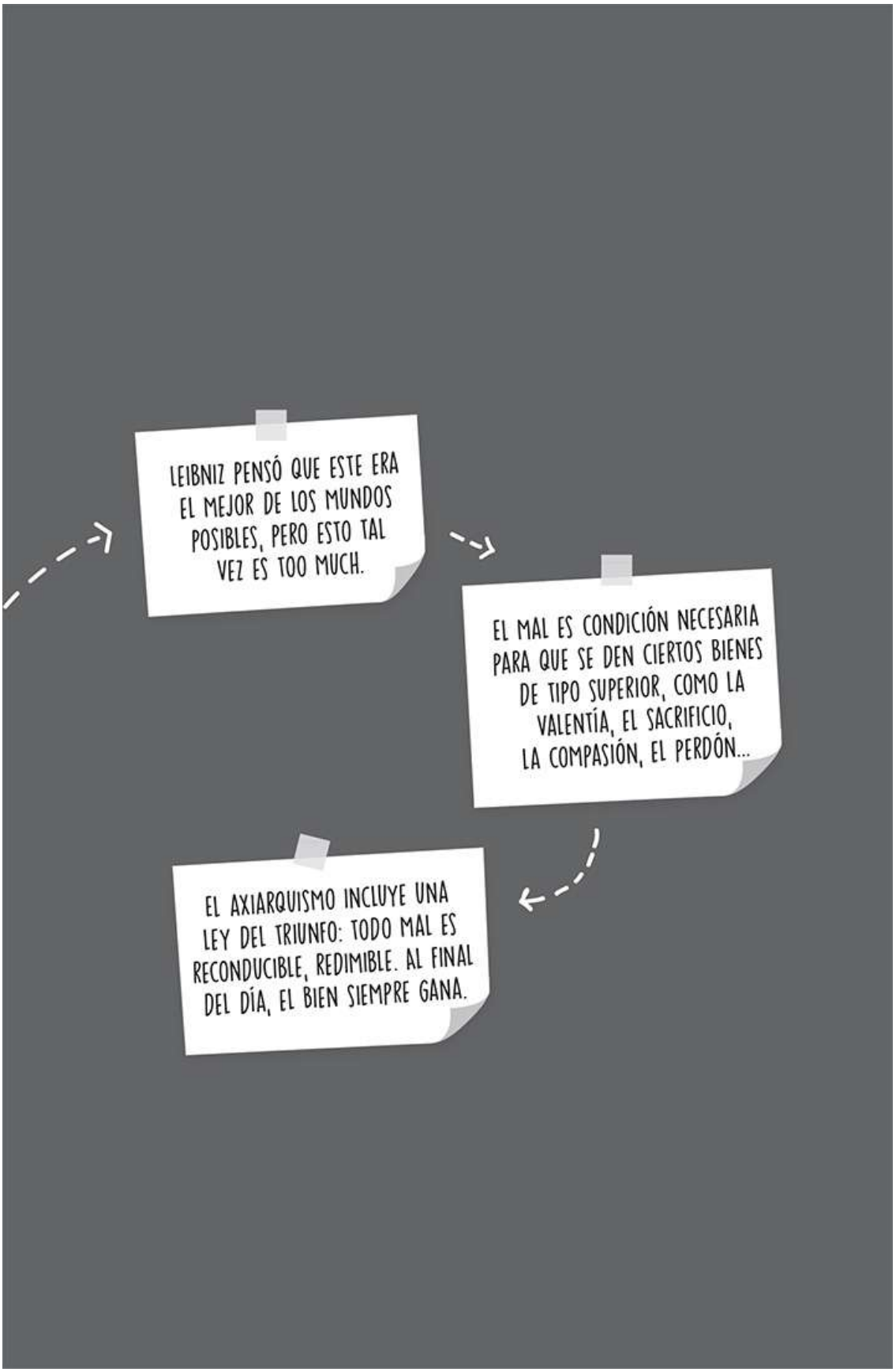
Una filósofa del congelador

La filósofa contemporánea Eleonore Stump argumenta que el mejor modo de abordar el problema del sufrimiento es combinando la reflexión filosófica **con el uso de historias o narrativas**. Por medio de una narrativa (como por ejemplo la historia de Job, o la de Frodo), aprehendemos de un modo diferente el papel transformador que el sufrimiento puede representar en una vida humana, si se lo permitimos. Al fin y al cabo, algunas de las personas que más admiramos han sufrido mucho y nos inspiran justamente por eso:

porque, a pesar de todo, no se han dado por vencidas, sino que han enfrentado la adversidad con la cabeza bien alta, convirtiéndose en una fuente de luz para la gente a su alrededor.

RESUMEN


NUESTRO UNIVERSO ES MUY EXTRAÑO: PARECE ESTAR FINAMENTE AJUSTADO PARA PERMITIR LA VIDA, ENCIMA EXISTEN SERES COMO NOSOTROS Y ES EXUBERANTEMENTE BELLO.
ESTO DEBERÍA SORPRENDERNOS: ¡NECESITAMOS UNA EXPLICACIÓN!
EL AXIARQUISMO PUEDE EXPLICARLO: LA VIDA, LA INTELIGENCIA, LA BELLEZA... SON FENÓMENOS VALIOSOS, Y LA REALIDAD TIENE UN SESGO HACIA EL VALOR.
EL AXIARQUISMO ENFRONTA EL PROBLEMA DEL MAL: SI EL BIEN GOBIERNA LAS COSAS, ¿DE DÓNDE PROVIENEN EL MAL Y EL SUFRIMIENTO?


LEIBNIZ PENSÓ QUE ESTE ERA EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES, PERO ESTO TAL VEZ ES TOO MUCH.
EL MAL ES CONDICIÓN NECESARIA PARA QUE SE DEN CIERTOS BIENES DE TIPO SUPERIOR, COMO LA VALENTÍA, EL SACRIFICIO, LA COMPASIÓN, EL PERDÓN...
EL AXIARQUISMO INCLUYE UNA LEY DEL TRIUNFO: TODO MAL ES RECONDUCIBLE, REDIMIBLE. AL FINAL DEL DÍA, EL BIEN SIEMPRE GANA.

SIGUE LEYENDO

- **Platón** habla de la Idea de Bien en su diálogo *La República*; **Aristóteles**, del primer motor inmóvil, en el libro XII de la *Metafísica*. **Nietzsche** expone cómo la justificación de la existencia solo puede ser puramente estética en su primera obra académica: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*.

- Para aprender sobre el ajuste fino, está el magnífico libro *A Fortunate Universe: Life in a Finely Tuned Cosmos* (Cambridge, Cambridge University Press, 2016), de **Geraint Lewis y Luke Barnes**. Lo interesante de este libro es que sus autores son ambos cosmólogos, uno ateo (Lewis) y el otro cristiano (Barnes), coincidiendo en los datos del ajuste fino a pesar de esta discrepancia de cosmovisión.

- **Roger Penrose** estima la probabilidad de la baja entropía inicial del universo en su libro *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* (Nueva York, Penguin Books, 1991), pp. 339-345 y también en *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 2005), pp. 726-732.

- **Luke Barnes** revisa la literatura sobre el ajuste fino en «The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life», *Publications of the Astronomical Society of Australia*, 2012 (29, 4), pp. 529-564.

- **Philip Goff** defiende el axiarquismo en *Why? The Purpose of the Universe* (Oxford, Oxford University Press, 2023). **Thomas Nagel** lo hace en *Mind and Cosmos* (Oxford, Oxford University Press, 2012), traducido al español como *La mente y el cosmos* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2014).

- **John Leslie** acuña su analogía del escuadrón de fusilamiento en «How to Draw Conclusions From a Fine-Tuned Cosmos», en R. Russell *et al.* (eds.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding* (Ciudad del Vaticano, Vatican Observatory Press, 1988), p. 304.

- Sobre la **falacia inversa del jugador** y la hipótesis del multiverso, puedes leer: **Ian Hacking**, «The Inverse Gambler's Fallacy: The Argument From Design. The Anthropic Principle Applied to Wheeler Universes», *Mind*, 1987 (96, 383), pp. 331-340; **Roger White**, «Fine-Tuning and Multiple Universes», *Noûs*, 2002 (34, 2), pp. 260-276 y **Philip Goff**, «Is the Fine-Tuning Evidence for a Multiverse?» (sin publicar aún, disponible en su web: <https://bit.ly/3oalLCh>) o «Our Improbable Existence Is No Evidence for a Multiverse», *Scientific American* (10 de enero de 2021), que se puede leer online.

- **John Pittard** defiende el axiarquismo en «Deceptive worlds, skepticism, and axiarchism», *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2021, pp. 1-36. Otros recursos interesantes sobre este tema incluyen **Tim Mulgan**, «Beyond Theism and Atheism: Axiarchism and Ananthropocentric Purposivism», *Philosophy Compass*, 2017 (12, 6), e12420; **John Russell Roberts**, «Axiarchism and Selectors», *Faith and Philosophy*, 2014 (31, 4), pp. 412-421; y **John Leslie**, *Value and Existence* (Totowa, Rowman and Littlefield, 1979).

- **Leibniz** defiende su idea de que este es el mejor de los mundos posibles en su *Teodicea* o sus *Ensayos de Teodicea*. **Voltaire** lo ridiculiza en su novela *Cándido*.

- **Eleonore Stump** desarrolla su respuesta al problema del sufrimiento (desde una perspectiva teísta) en su libro *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford, Oxford University Press, 2010).

- Si lo que te interesa es profundizar en el **teísmo** como un tipo de axiarquismo, en este artículo expongo y defiendo uno de mis argumentos favoritos a favor de la existencia de Dios: «La existencia de Dios: el argumento tomista del *De ente* con el finitismo causal como refuerzo», *Espíritu*, 2022 (71, 164), pp. 283-304, disponible online: <https://bit.ly/41ACOew>.

- También está muy bien el libro de **Edward Feser**, *Five Proofs of the Existence of God* (San Francisco, Ignatius Press, 2017),

traducido al español por un servidor en *Cinco pruebas de la existencia de Dios* (Toledo, Ediciones Cor Iesu, 2021).

7

¡DEJA EN PAZ LA NEVERA!

Vida, intelecto y libertad

1. ¿Quién se ha dejado la nevera abierta? Invirtiendo el foco

Llevamos todo el libro dale que te pego con la nevera. ¿Qué tal si la dejamos tranquila un rato? Fijemos nuestra atención en quien la ha estado toqueteando sin parar: ¡tú! (Yo no te he obligado). **¿Qué tipo de cosa eres *tú*?** Vamos poco a poco: ¿qué te diferencia de la nevera? Que tú estás vivo, sí, y que la nevera no, ¡pero te he dicho que vayas poco a poco! Hay una distinción aún más fundamental entre tú y la nevera: que la nevera es un artefacto y tú no.

¿Qué significa que algo es un artefacto? Alguien podría pensar, quizá, que artefacto es todo aquello que ha sido diseñado por un ser inteligente (como nosotros) con cierto propósito, como un reloj es diseñado y construido por el relojero para dar la hora. En esto hay algo de verdad, ciertamente, pero creo que no termina de dar con el núcleo del asunto. Supón que, en vez de engendrarme

mis padres, me hubiera producido un científico en un laboratorio, seleccionando muy cuidadosamente mis genes con el objetivo de que pudiera entender a Hegel y explicarlo al mundo entero. Entonces, en cierto sentido habría sido diseñado con un propósito por un ser inteligente (aunque de bondad cuestionable), **pero claramente eso no me convertiría en un artefacto**, como el reloj o la nevera. O piensa también en el monstruo de Frankenstein: alguien que ha sido casi literalmente construido por un ser inteligente a partir de las partes de otras personas, a quien se le ha podido insuflar de nuevo la vida. Pero sería raro considerarlo un artefacto, ¿no?

Entonces, ¿qué hace que tú no seas un artefacto y la nevera sí? Tal vez lo siguiente: **en ti hay una unidad que en la nevera no se da**. Las partes de la nevera guardan entre sí una relación y una unidad *accidentales*: **el material que forma la puerta no tiene, de por sí, ninguna inclinación intrínseca a tomar la forma de una puerta**, ni a estar unida a unas bisagras, ni a cumplir la función de mantener el frío dentro de la nevera. Tiene la forma de puerta de modo accidental, con independencia de su propia naturaleza, de lo que es en sí mismo (acero inoxidable, supongamos). Y no tiene, *de por sí*, ninguna tendencia a trabajar junto con el resto de las partes de la nevera para mantener los alimentos fríos: **si lo hace, es porque nosotros la hemos puesto ahí** (bueno, ni tú ni yo, pero ya me entiendes).

En cambio, **las partes que te componen a ti están unidas y relacionadas de un modo orgánico, sistémico**, y es como si en ti hubiera un principio intrínseco que gobernara «desde dentro» tu desarrollo y funcionamiento como objeto compuesto. No está en la

naturaleza del cacho de acero ser la puerta de una nevera ni servir para mantener una baja temperatura, **pero sí está en la naturaleza del ojo formar parte de un organismo y permitirle ver**: ¡para eso están los ojos, para eso *son*! **La unión del ojo con el resto del organismo no es casual**: formar parte de un organismo (como yo) no es algo que *le pase* a mi ojo de modo accidental, como *le pasa* al cacho de acero hacer de puerta. Al contrario, **esa es la razón de ser del ojo en cuanto que ojo, para eso está**: está en la naturaleza del ojo ser el ojo de un organismo.

Entonces, si a la unidad que hay entre las partes de la nevera la hemos llamado *accidental*, a la unidad que se da en ti (y en mí) la podemos llamar *sustancial*. Por tanto, el fundamento de la distinción que hay entre tú y la nevera es que **tú eres una verdadera sustancia**, mientras la nevera no: ella es una unión accidental, un *agregado*, de varias sustancias (los materiales de que está hecha). En otras palabras, **la nevera, en cuanto nevera, es un *accidente*** (o conjunto de accidentes) que les sucede a diversas sustancias por obra nuestra. Tú, en cambio, no eres un accidente (y nunca lo has sido, digan lo que digan tus padres; otro chiste de filósofo). **Eres una sustancia.**

2. ¿Qué tipo de sustancia eres?

Perfecto, algo hemos avanzado: eres una sustancia, no un accidente. **¿Pero una sustancia *de qué clase*?** Al fin y al cabo, es muy posible que una piedra sea también una sustancia, pero claramente

no eres el mismo tipo de cosa que una piedra. Entonces, ¿qué te diferencia de la piedra?

Bueno, considera esto: **todo lo que hace una piedra, si es que hace alguna cosa, queda fuera de ella**. Por ejemplo, si te la lanzo a la cabeza, te haré un chichón; si la tiro contra un vidrio, lo romperé; si estuviera flotando en el vacío del espacio y se le acercara un granito de arena, lo atraería por gravedad. Todo esto son efectos, resultados, *extrínsecos* a la piedra, **que quedan o se dan fuera de ella**. Los filósofos (de nuevo, en nuestro afán por poner nombres raros a las cosas) llamamos a este fenómeno **causalidad *transeúnte***: un tipo de causalidad que *termina* en algo distinto de la causa. Esto es lo que manifiesta la piedra, *y ya está*: solo posee poderes y capacidades que afectan al resto de las cosas a su alrededor.

TÚ TAMBIÉN TIENES PODERES TRANSEÚNTES, DE ESTOS QUE AFECTAN AL RESTO DE LAS COSAS.

Tú también tienes poderes transeúntes, de estos que afectan al resto de cosas (si te lanzo a la cabeza de alguien, también le harás un chichón). Pero al mismo tiempo exhibes otra clase de poderes que son reflexivos, **que repercuten sobre ti mismo, en el mejoramiento de tu propio ser**. Un ejemplo es tu metabolismo y nutrición (que te alimentas, vamos). Al alimentarte, estás llevando a cabo una actividad cuyo fin, cuyo resultado principal, queda dentro de ti y contribuye a tu sustento. Otro ejemplo es el crecimiento: cuando creces, te desarrollas como si estuvieras llevándote a ti mismo a cierto estado de madurez codificado en tu naturaleza.

También podríamos señalar todo lo que sucede en ti cuando tienes una herida o estás enfermo: que se inician una miríada de procesos complejísimos cuyo fin es restaurarte la salud.

Nutrición, crecimiento, curación… son actividades que empiezan en ti y que, si en algún momento implican algo externo a ti, **terminan por retornar a ti, repercutiendo en tu propio bien**. A esto lo llamamos **causalidad *inmanente***: un tipo de causalidad que empieza y termina en el agente, en el bien del agente. Y esto no se da en la piedra: ninguna piedra se nutre, ni crece o se desarrolla hasta hacerse mayor, ni se cura si se hace un rasguño. ¿Y esto no lo hace por qué? Porque no está viva. **La causalidad inmanente es la marca de la vida**, es lo propio de los seres vivos. Entonces, ahora sí, ¿qué te diferencia de la piedra, que también es una sustancia como tú? **Pues que tú estás vivo (eres una sustancia *viva*), y la piedra, no (es una sustancia *inerte*).**

3. ¿Qué tipo de ser vivo eres?

Genial, eres una sustancia viva, sí, pero, otra vez…, *¿de qué tipo?* Al fin y al cabo, el potus de tu encimera también está vivo (aunque a duras penas, a ver si lo riegas), pero claramente tú no eres un ser vivo *de la misma clase* que tu potus. **¿Qué te diferencia, pues, de una planta?** Bueno, tal vez lo siguiente. La planta hace muchas cosas (crece, busca la luz, hunde sus raíces en el suelo, absorbe nutrientes…), **pero no sabe lo que hace**, no es consciente de

ninguno de estos procesos ni de sus alrededores. En concreto, **no tiene ningún tipo de conocimiento sensible, no percibe nada**.

Tú, en cambio, sí que puedes percibir, tienes conocimiento sensible de lo que te rodea y de ti mismo. Tienes experiencias sensibles subjetivas (ves, oyes, notas, hueles), y estas tienen un cierto carácter, un cierto no-sé-qué cualitativo (el cómo se siente lo suave, lo que duele un dolor, etc.) **que es privado y accesible solo para ti, en primera persona** (tu dolor de muelas solo te duele a ti). Nada de esto se da en tu potus (como mínimo, no hay ninguna evidencia de que se dé). Por muy fuerte que le cantes, por ejemplo, no te va a oír; si lo acaricias (qué haces), no sentirá cosquillas; si le arrancas una hoja, no sentirá dolor. **La planta no percibe, no recuerda, no imagina, no sueña.**

En filosofía, a esos seres vivos capaces de percepción y conocimiento sensible los hemos llamado tradicionalmente *animales*, así que no dejo pasar la oportunidad de decirte eso: que eres un animal (no me pegues). **Eres una sustancia viva *animal*.** Pero (por última vez) tienes que ser más que eso, ¿no? Al fin y al cabo, tu perro (o tu gato, o tu elefante) también es un animal, pero claramente no eres un animal *de la misma clase* que él. **¿Qué te diferencia, pues, del resto de los animales?**

Bueno, piensa. ¿Que en qué tienes que pensar? En lo que quieras, simplemente piensa, porque en eso está justamente la diferencia: **en que tú piensas**. Por ejemplo, puedes formar pensamientos en tu cabeza, como *Hoy es martes* o *Este libro está chulo*. Puedes también razonar de un pensamiento a otro, detectando sus conexiones lógicas, como cuando de *Todos los hombres son mortales* y *Sócrates es hombre* deduces que *Sócrates es mortal*, o

como cuando deliberas acerca de si comerte ese trozo de pastel o no y sopesas en tu mente los pros y los contras antes de tomar una decisión.

El perro no hace nada de esto. El perro no piensa *El gato ese de los huevos me está molestando*, ni delibera acerca de si perseguirlo o no, sopesando en su mente los pros y los contras, ni razona que, como todos los gatos son mortales y Bigotes es un gato, entonces Bigotes es mortal. El perro percibe (ve) el gato, se siente molesto por su presencia y se pone a perseguirlo, así de simple. Tiene cierto conocimiento de lo que hace, por supuesto, pero no piensa, en sentido propio.

La capacidad más básica que posees porque puedes pensar es la de **aprehender conceptos abstractos y universales**, como el concepto de *manzana* (los conceptos son como los ladrillos de que está hecho un pensamiento, tipo *Las manzanas son buenas para la salud*). No estoy hablando, ojo, de que puedas formarte la *imagen mental* de una manzana, sino de que puedes entender *lo que es* una manzana, punto. Fíjate que **ninguna imagen mental que te formes de una manzana representará adecuadamente *todas* las manzanas**. Siempre te la imaginarás con una forma, un color y un tamaño concretos, y habrá manzanas que difieran de tu imagen de manzana en todos estos aspectos. **Tu *concepto* de manzana, en cambio, es completamente universal**: se aplica a todas las manzanas que existen, han existido y existirán, sin excepción (si a algo no se le aplica, es que ese algo no es una manzana). **La imagen mental nunca llega al nivel de universalidad del concepto.**

Por si fuera poco, **tienes la capacidad de entender conceptos de los cuales no puedes formarte ninguna imagen mental adecuada**. Si yo te explico que un quiliágono es un polígono regular de mil lados, pues ya está, con eso *entiendes* lo que es un quiliágono (aprehendes el concepto de quiliágono). Pero por mucho que te esfuerces, serás incapaz de *imaginártelo*: cualquier imagen mental que te formes de un quiliágono será sencillamente indistinguible de la de un círculo (¡inténtalo, ya verás!). Ergo, fíjate, **puedes *entender* la diferencia entre un quiliágono y un círculo, pero no *imaginártela***. Eso es supercurioso, ¿no te parece?

Del mismo modo, puedes imaginarte un árbol, dos árboles, tres árboles, pero no un bosque de exactamente 5.342 árboles, no de un modo que se distinga de tu imagen de un bosque de 5.341 árboles. Y, no obstante, puedes *entender* perfectamente cuántos árboles habría en cada uno. Por no hablar de que **puedes entender y formarte conceptos de cosas que nunca te has encontrado *ni te puedes encontrar* en la experiencia** (por la calle, digamos), como la justicia, la belleza, el bien, el infinito, el número pi, la validez lógica, la verdad.

Todo esto para decir que **el conocimiento intelectual** (la capacidad de formar conceptos, unirlos en proposiciones y razonar de unas proposiciones a otras) **es de un tipo distinto del conocimiento sensible y no se puede reducir a él**. Todo lo que conozco sensiblemente (y que luego me puedo imaginar) es concreto y particular (*esta* manzana, y *esa* manzana, y *aquella* manzana). **Pero con el intelecto puedo aprehender, conocer, conceptos abstractos y universales** (lo que es una manzana,

punto). Esto el perro no puede hacerlo. El perro conoce *este* gato, y *ese* gato, y *aquel* gato, pero no sabe lo que es un gato en general (ni lo que es un perro, ¡el perro no sabe que es un perro!). No tiene ningún concepto, y por ende no forma ni puede formar juicios o proposiciones, ni razonar de una idea a otra. Tú sí.

En resumen, ¿qué eres? Eres una sustancia, no un accidente. OK. Eres una sustancia viva, no inerte. Genial. Entre los seres vivos, eres un animal (perdón otra vez). Y entre los animales, eres uno que puede pensar. **Eres un animal racional.**

¡A la sartén!

El típico signo externo de racionalidad es el lenguaje. La palabra (por centrarnos en el lenguaje hablado) tiene un significado porque es **signo de un concepto**, apunta a un concepto que, por convención, le hemos asociado, aunque considerada en sí misma no tenga ninguna conexión con él (la palabra «gato» no se parece en nada a un gato, como mínimo no a ninguno que yo haya visto).

A veces se señala que ciertos animales superiores, como algunos simios, han podido adoptar, en condiciones

muy artificiales de laboratorio, un pequeño conjunto de signos, y entonces se quiere decir que tienen lenguaje y que, por ende, son racionales, forman conceptos, etc. Por descontado, si descubriéramos un animal no humano con lenguaje, deberíamos admitir que los seres humanos no somos los únicos animales racionales en la Tierra, y santas pascuas. **Pero la evidencia de estos experimentos, en realidad, no llega a este nivel.**

Escribe, por ejemplo, Mortimer Adler: «Aunque hay evidencia de que, bajo condiciones experimentales, los chimpancés utilizan, para designar o nombrar cosas, signos creados artificialmente, **las cosas que nombran son todas objetos de experiencia**. No hay ninguna evidencia que muestre en ellos una habilidad para usar signos que designen **lo que no se percibe por medio de sus sentidos**, o lo que escapa completamente del ámbito de lo sensible y es intrínsecamente imperceptible». **Esto es justo lo que cabría esperar si el conocimiento de estos animales se agota en lo sensible** y no trasciende al nivel del conocimiento intelectual que encontramos en nosotros. **La distinción entre el lenguaje humano y el «lenguaje» animal es, pues, de tipo y no de grado.**

4. ¿Y si no conoces nada universal? El nominalismo

Acabamos de ver que tu conocimiento no se agota en lo sensible, que no solo puedes conocer *este* gato y *ese* gato y *aquel* gato, sino también comprender lo que todos estos gatos particulares tienen en común y formar el concepto abstracto y universal de *gato*. Esto, fíjate qué pasada, se corresponde con algo universal que todos los gatos particulares comparten y que **tú puedes llegar a aprehender con el intelecto** (si no, no estarías entendiendo *lo que es* este gato, y ese, y aquel).

Bien, pues hacia el final de la Edad Media y a las puertas de la modernidad, se puso de moda un movimiento filosófico que negaba que hubiera universales en la realidad o en el intelecto. **Según esta posición, conocida como nominalismo, solo existen particulares**, y lo que sucede es que, en nuestro lenguaje, tenemos ciertos términos generales, como «gato», que aplicamos de modo indistinto a esta cosa, y también a esa, y a aquella, etc.

Pero se impone la pregunta: **¿por qué aplicamos este término general a este conjunto de particulares?** ¿No será justamente porque, a pesar de ser particulares, comparten algo universal en común que nuestro intelecto es capaz de reconocer? El nominalista responde que no, que aplicamos el término general «gato» a una multitud de individuos **no porque todos ellos compartan algo en común (la naturaleza universal de gato), sino porque, entre sí, se parecen**. Pero de nuevo se impone la pregunta: ¿en qué se parecen? ¿No será que se parecen justamente en que todos comparten algo universal, que es lo mismo en todos ellos, por encima de su particularidad?

Curiosamente, el nominalista no puede decir exactamente en qué se parecen los particulares que caen bajo un término general. ¿Por

qué? **Porque si dice en qué se parecen, estará admitiendo que puede aprehender algo que va más allá de lo particular**: aquello que dos o más particulares tienen en común. Decir que hay algo que se da simultáneamente en dos o más particulares, por encima (por así decirlo) de su individualidad, y además decir que lo puedo aprehender, ¡es sencillamente afirmar que hay universales y que los podemos conocer!

Por si fuera poco, la misma semejanza que el nominalista postula entre varios particulares como base para aplicarles un término general es *ella misma* un universal, **y entender lo que es la semejanza implica poseer de ella un concepto abstracto e igualmente universal**, aplicable a todos los casos particulares de semejanza. Esto lo vio muy bien el filósofo Bertrand Russell (1872-1970). Según el nominalista, llamo «gato» a Bigotes y a Renato porque *se parecen*, llamo «azul» al cielo y al mar porque *se parecen*, llamo «redondo» al balón y al planeta porque *se parecen*, etc. Pero entonces el nominalismo se refuta a sí mismo, porque se basa en el reconocimiento de una misma relación universal, la *semejanza*, **que se da en común entre varios casos particulares y que puedo abstraer con el intelecto**.

Por último, como señala Edward Feser, está el problema de que los mismos términos generales a los que el nominalista tanto apela son ellos mismos universales. Decir que aplicamos el término general «gato» a diversos particulares que se parecen es decir que, cuando yo pronuncio «gato» y tú pronuncias «gato» y él o ella pronuncia «gato», **estamos pronunciando *la misma* palabra, *el mismo* término general**. De otro modo, cuando tú dijeras «gato» y yo dijera «gato», no estaríamos diciendo *lo mismo*, solo pronunciando

sonidos particulares que se parecen entre sí de algún modo. Pero si no estamos diciendo las mismas palabras, sino cada uno palabras distintas, no nos podríamos comunicar, ¡y claramente podemos hacerlo! Ahora, reconocer que estamos pronunciando la misma palabra la pronuncie yo ahora o tú después es sencillamente admitir que, por encima de los distintos «pronunciamientos» particulares de la palabra «gato», **hay algo universal que se aplica a todos ellos y que podemos reconocer con el intelecto**.

En último término, pues, **el nominalismo es una posición insostenible e internamente inconsistente**, que solo puede defenderse asumiendo su propia falsedad (solo puede hacer sentido al precio de no tener sentido). Por tanto, le pese lo que le pese al nominalista, **lo cierto es que hay universales y tú los puedes aprehender**.

¡A la sartén!

La postura contraria al nominalismo se denomina **realismo**: hay realmente universales. Hay como mínimo tres tipos de realismo acerca de los universales. Primero, un **realismo platónico**, según el cual los universales existen en la mente que los conoce y también de modo subsistente en una especie de tercer reino distinto del mental y el material (un mundo de las Ideas). Segundo, un **realismo**

aristotélico, según el cual los universales existen *en* los particulares (la esencia universal de gato se da *en* cada uno de los gatos individuales) y en la mente humana cuando los abstrae de la realidad, pero ya está. Tercero, un **realismo escolástico**, para el cual los universales existen en los particulares, en la mente humana que los abstrae *y también* en la mente divina, eterna, subsistente y necesaria, que los precontiene como los modelos arquetípicos con los cuales crea las cosas.

5. ¿Se puede reducir el intelecto a la materia?

Para nosotros, formar conceptos abstractos y pensar o razonar con ellos es algo tan ordinario que lo damos por supuesto como la cosa más normal del mundo. Ahora bien, la verdad es que este tipo de habilidades, consideradas en sí mismas, son *tan curiosas y sorprendentes* que han llevado a no pocos filósofos ayer y hoy a pensar que **el intelecto ha de ser… ¡una facultad inmaterial!** ¿Y sabes qué? Yo creo que no les falta razón. Déjame que explore contigo por qué, a ver qué te parece.

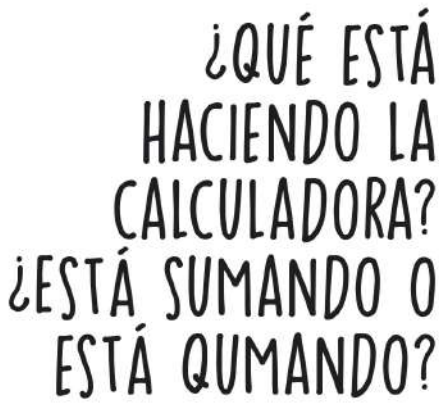
Primero, una pregunta indiscreta: ¿tú sabes sumar? ¡Seguro que sí! Súmame 5 + 3. Es igual a 8, ¿verdad? Perfecto, ahora agarra una calculadora que tengas a mano (o imagínatelo, si tanto palo te da). Teclea «5 + 3» y dale al «=». Te da «8», espero. ¿Me he vuelto loco? No, todo esto tiene un sentido, y para que lo veas, considera la siguiente paradoja del filósofo Saul Kripke (1940-2022).

Kripke pide que supongamos una función matemática, la *quma*, que consiste en sumar dos números si su resultado es menor que 57 y sustituirlo por 5 si resulta igual o mayor. De esta manera, 5 *qumado* a 3 es 8, pero 50 *qumado* a 40 es 5. Ahora recuerda lo que has hecho con la calculadora: teclear «5 + 3», «=», y te ha dado «8». Te pregunto: **¿cómo sabes que la calculadora está sumando y no qumando?** Al fin y al cabo, ese resultado, «8», es compatible con que la calculadora esté llevando a cabo cualquiera de las dos funciones: tanto si la calculadora suma como si quma, el resultado de sumar o qumar 5 y 3 va a ser en ambos casos 8. Y no sirve decir que «+» es el signo de sumar, porque, en sí mismo considerado, «+» es solo un garabato: la pregunta es qué función matemática está llevando a cabo la calculadora cuando le das a esa tecla, y el punto es que, con ese resultado, no hay modo de saberlo.

OK, quizá te da por agarrar la calculadora, tecleas «50 + 40», ves que te da «90» y no «5», *y entonces* concluyes que la calculadora está sumando, y no qumando. Problema: he definido la quma con el 57 como límite por poner algo, **puedo sustituirlo por cualquier número y seguir planteando lo mismo**, porque siempre habrá alguno al que nunca hayas llegado sumando antes o que la calculadora no pueda mostrar en pantalla (¡hay infinitos!). Definamos la quma, por ejemplo, como una operación matemática que consiste en sumar dos números si su resultado es menor que μ y sustituirlo por 5 cuando sea igual o mayor, siendo μ un número tan grande que la calculadora da siempre «ERROR» cuando se acerca a él. Ahora da igual las pruebas que hagas, **vas a tener una lista de pasos y resultados que, por sí misma, será indeterminada con respecto a si la calculadora está sumando o qumando**: la

lista de pasos y resultados satisfará simultáneamente ambas funciones, la suma y la quma.

Esto se puede extender a todos los hechos físicos y materiales que puedas obtener de la calculadora considerada en sí misma. Hay unos datos que entran en el sistema (el presionar de ciertas teclas), una serie de procesos internos (reacciones electroquímicas, mecánicas o qué sé yo) y unos datos que salen como resultado: *inputs*, procesos y *outputs*, y ya está. Incluso si fueras capaz de conocer todo esto exhaustivamente, **seguirías teniendo una lista de hechos y procesos que podrían tomarse como satisfaciendo la función de sumar o la función de qumar**. Pero es imposible que la calculadora esté sumando *y* qumando simultáneamente, **porque ambas operaciones son incompatibles**: si estás sumando, no estás qumando, y si estás qumando, no estás sumando. Entonces, ¿qué está haciendo la calculadora? ¿Está sumando o está qumando?



Quizá ya se te ha ocurrido la respuesta: **la calculadora, en sentido estricto, ni suma ni quma**, *somos nosotros los que sumamos con una calculadora*. En efecto, nada intrínseco a la calculadora determina cuál de las dos funciones matemáticas está llevando a cabo (todo lo que hace, en sí mismo, es indeterminado con respecto a si suma o quma). Tal determinación le viene *de fuera*, le es extrínseca: es porque *nosotros* la hemos construido para ayudarnos a sumar, y porque *nosotros* la usamos con la intención de sumar, que podemos decir que la calculadora está sumando.

Pero ahora viene lo retorcido de la paradoja. **¿Cómo sabes que *tú* estás sumando y no qumando?** Tomando la hipótesis de que eres un objeto puramente físico y material como la calculadora, tendríamos que aplicarte el mismo razonamiento que a ella. Bajo el materialismo, lo único que hay en tu pensamiento son *inputs*, procesos neuroquímicos y *outputs*, **pero esto es insuficiente de cara a determinar si sumas o qumas, como con la calculadora**. Con lo cual, si tu pensamiento consiste exclusivamente de elementos materiales y procesos físicos, tendremos en todo momento una lista de hechos, de pasos, que será indeterminada con respecto a la realización de funciones incompatibles, una lista que satisfará igual de bien la función suma que la función quma.

Pero esto no puede estar bien, claramente tu pensamiento *no* es indeterminado en este sentido, sino determinado: es evidente que puedes sumar *y que sabes* que estás sumando. Al fin y al cabo, he empezado pidiéndote que sumaras 5 + 3 *y lo has hecho*, sin pensarlo dos veces. Por tanto, si te pones a sumar, ahí no estás llevando a cabo una actividad que sea indeterminada en cuanto a su forma (como, estrictamente hablando, hace la calculadora), al contrario: **tu pensamiento tiene una estructura formal determinada**, la de la operación suma, *es* una acción de sumar. ¡Lo contrario implicaría o bien que nunca has estado realmente sumando, o bien que nunca puedes saber si estás sumando! Sí, te librarías de tener que ir a clase de Mates, pero parece una conclusión un pelín extrema solo para hacer campana.

Y fíjate que ahora ya no puedo aplicar la misma solución que a la calculadora, ya no puedo decir que, en sentido estricto, *yo* ni sumo

ni qumo, sino que algún otro ser inteligente es el que suma usándome a mí (como yo sumo usando la calculadora). Primero, **porque está claro que *sí* que sumo y puedo sumar, que no soy como la calculadora**. Y segundo, porque la misma paradoja volvería a surgir si ese otro ser inteligente hipotético es también puramente material, como una calculadora.

Pon todos estos puntos juntos, ¿ves lo que se sigue? Si nada material o físico puede por sí solo hacer matemáticas, pero nosotros sí podemos... entonces, sea lo que sea aquello en virtud de lo cual podemos operar matemáticamente, **ino puede ser una facultad o un proceso enteramente material o físico!** Si en el pensamiento *solo* tuvieran lugar procesos físicos, si *solo* consistiera en procesos o sucesos materiales, entonces consistiría exclusivamente de elementos indeterminados con respecto a su estructura formal-matemática, y no podrías saber si estás sumando o qué. Pero esto es absurdo, claramente puedes saberlo y lo sabes. **Ergo el pensamiento no puede ser algo completamente físico o material.**

Es el mismo razonamiento que nos ha llevado antes a distinguir el pensamiento de la imaginación: la imaginación es indeterminada (imaginarme un círculo es indistinguible de imaginarme un quiliágono), pero el pensamiento no es indeterminado, ergo el pensamiento es distinto de la imaginación e irreductible a ella. Del mismo modo, **nada material tiene una estructura formal determinada**, todo lo material es siempre indeterminado con respecto a una multiplicidad de posibles funciones formales, como la suma o la quma. **Pero tu pensamiento sí es determinado**, sí tiene, en ocasiones, una forma determinada, sí que realiza de modo

determinado una función formal (como la de sumar). Ergo tu pensamiento no es ni puede ser un proceso o una facultad material, no puede identificarse por completo con nada material. **Pensar, en definitiva, es llevar a cabo una actividad esencial e intrínsecamente *inmaterial*.**

¡A la sartén!

Objeción: «Pero si daño el cerebro, puedo afectar la habilidad de alguien de pensar o entender ciertas cosas, y el cerebro es un objeto material».

Respuesta: Fíjate que lo dicho hasta ahora solo niega que los procesos materiales sean *suficientes* para el pensamiento, no que sean *necesarios*. Lo mismo podemos decir de la relación entre intelecto e imaginación: formarse imágenes mentales no *basta* para entender, pero para nosotros bien puede ser necesario, al menos en condiciones ordinarias. **Al fin y al cabo, siempre pensamos por medio de imágenes** (¡esto ya lo decían los clásicos!): incluso cuando pensamos en cosas abstractas como el infinito, la justicia o el mal lo hacemos formando en nuestra mente imágenes de las palabras «infinito», «justicia» y «mal». Si esto es así, para explicar lo que la objeción plantea no hace falta pensar que el intelecto es una facultad material u orgánica: basta que lo

sea la imaginación (que, en sí, es tan indeterminada formalmente como lo material). Así, no es sorpresa que dañar el cerebro afecte a la habilidad de pensar o entender: **lo hace indirectamente, al afectar a otra facultad con base orgánica (la imaginación) que es indispensable para su correcto funcionamiento**.

6. ¿Puedes dejar de leer este libro? Sobre la libertad

Eres un animal que piensa, está claro, pero por mucho que pienses (y si has llegado hasta aquí, has estado pensando mucho), **no eres solo pensamiento**. No solo *entiendes* lo que es una manzana, por ejemplo, a veces también *quieres* una. Si la facultad de entender es el intelecto, **la facultad de querer es la voluntad**. Por medio de la voluntad quieres o no quieres, quieres esto o lo otro, y en general tiendes hacia o huyes de lo que te presenta la razón.

¿Es la voluntad libre? **¿Eres tú libre?** Digamos que, a grandes rasgos, la libertad implica lo siguiente: (1) que eres dueño y principio de tus actos, que estás en control, y (2) que podrías haber actuado de modo diferente a como lo has hecho. Estás leyendo este libro, por ejemplo, porque así lo has decidido tú, pero bien podrías estar haciendo otra cosa, como jugar a videojuegos (¡eh, no te vayas!).

Nos movemos por el mundo con la idea de que, efectivamente, la mayor parte del tiempo somos libres, **que llevamos las riendas**

de nuestros actos, que tenemos en las manos el timón de nuestro cuerpo. Y así nos lo parece, de modo claro y evidente, hasta el punto de que, si la libertad es una ilusión, debe de ser el fraude más exitoso de la historia del universo. Por si fuera poco, hay un montón de cosas que habitualmente damos por supuestas que dejarían de tener sentido si no fuéramos libres. Identificarlas nos permitirá construir una **reducción al absurdo** de la negación de la libertad, poniendo sobre la mesa el precio de considerarla una ficción.

De entrada, considera la noción de **responsabilidad moral**. Ordinariamente piensas que eres responsable de lo que haces y que los demás son también responsables de lo que te hacen a ti. Si viene alguien y, sin querer, se choca contigo por un golpe de viento, como eres majo lo vas a disculpar: no lo ha hecho queriendo. Pero si viene alguien, te pega un puñetazo, te roba la cartera y se va corriendo, lo más probable es que te cabrees y quieras que reciba su merecido. ¿Pero esto por qué? **Porque asumes que esa persona es *responsable* de lo que ha hecho**, que es el origen o la fuente de sus acciones y que podría haber actuado distinto, que no tenía por qué hacer lo que ha hecho.

Si, en cambio, descubrieras que todo eso lo ha hecho forzado por un chip que un científico loco le ha implantado en el cerebro, dejarías casi de inmediato de estar cabreado con él (¡pasarías a estarlo con el científico!). Fíjate, por tanto: si robarte la cartera fuera algo tan ajeno a mi control como caerme al suelo por un golpe inesperado de viento, **enfadarte conmigo y culparme si hago lo primero sería irracional**, pero claramente no lo es.

Por lo mismo, **alabar o agradecer las acciones de quienes hacen el bien o se sacrifican por otros no tendría ningún sentido si todos nuestros actos fueran tan mecánicos como nuestra digestión**, pero claramente lo tiene. Nadie en su sano juicio le da las gracias a su Roomba por aspirar toda la casa, pero si un día lo hace tu hermano por iniciativa propia o tus padres tienen un detalle contigo el día de tu cumpleaños, espero que sí lo hagas.

Considera también la idea de que **hay acciones que estamos moralmente obligados a realizar o a evitar**. Piensa en el último asesinato del que hayas oído a hablar en las noticias. Todos reconocemos inmediatamente que la persona que lo ha cometido no *debería* haberlo hecho. ¿Pero qué contenido le quedaría a este deber si no hubiera libertad? ¡Parece que ninguno! ¿Verdad que no tiene sentido decir que tengo la obligación moral de no sentir dolor si me golpean, o de no hacer la digestión? **Sentir dolor cuando me golpean o hacer la digestión no son cosas que estén bajo mi control, me suceden y punto.** Del mismo modo, si el asesinar del asesino no está, de ningún modo, bajo su control, tampoco tendría sentido pensar que ha hecho algo que no *debería* haber hecho.

Por ello, **deber implica poder**: si *debo* hacer algo, es que *puedo* hacerlo, aunque termine haciendo lo contrario. Y eso es lo que nos impacta también cuando nos *arrepentimos* de haber hecho algo: nos damos cuenta de que no *tendríamos* que haberlo hecho. ¿Pero acaso tendría sentido arrepentirse de algo si realmente no teníamos más opción que hacerlo?

Por último, piensa en lo que haces cuando te enfrentas a una decisión importante (como la de escoger carrera o dejar un trabajo por otro). Te pones a sopesar cuidadosamente los pros y los contras, intentando analizar la situación desde cuantos más puntos de vista mejor. A esto se le llama **deliberación**. Todos deliberamos múltiples veces a lo largo del día, lo hace incluso la persona que piensa que la libertad no existe: para ver cómo persuadir a la gente de que no somos libres, delibera acerca de cómo decirlo, qué ejemplos o metáforas utilizar, cuándo vale la pena sacar el tema y con quién, etc.

¿Pero por qué deliberamos? Porque en el fondo somos conscientes de que el asunto en cuestión depende de nosotros, de que tenemos muchas opciones abiertas (*podríamos* hacer muchas cosas, tirar por muchos lados) y, por ende, queremos evaluar distintas razones para tomar la mejor decisión posible. **Nadie delibera acerca de lo que sabe que escapa a su control**, como que 2 + 2 = 4 o que el Sol salga por el este. Si realmente no tuviéramos control sobre nuestras propias acciones, deliberar sobre lo que tenemos que hacer sería tan irracional como deliberar acerca de si la Tierra tiene que girar alrededor del Sol o mi sangre circular por las venas. Pero, claramente, deliberar no es irracional (¡lo irracional muchas veces es no pararse a deliberar!). **Ergo tiene que ser cierto aquello sin lo cual deliberar sería irracional: la libertad.**

7. Problema de la interacción y epifemo… epinefo… ie-pi-fe-no-me-na-lis-mo!

Por lo general, hoy en día la negación de la libertad acompaña cierto materialismo que se suele dar por supuesto. Si fuéramos libres, escaparíamos de algún modo a las leyes de la naturaleza, que rigen el comportamiento de todo lo demás, pero no podemos hacer esto porque, se dice, somos objetos puramente materiales, tanto como una piedra. Dicho de otro modo, **la libertad es incompatible con el materialismo**, pero el materialismo es verdad, ergo la libertad tiene que ser una ilusión.

Llegados a este punto, seguro que ya sabes lo que voy a decir. En efecto, si la libertad es incompatible con el materialismo, ¡pues peor para el materialismo! Si un sistema filosófico lleva a la negación de un hecho de experiencia (¡y no solo uno!), **eso es una refutación de dicho sistema filosófico**, no una demostración de que tal hecho es, en el fondo, una ilusión. Si tiene que haber algún elemento inmaterial en el ser humano para dar cuenta de su libertad (y de todos los otros hechos de experiencia basados en su libertad), **pues entonces la conclusión que debemos sacar es justamente que el ser humano no es un objeto puramente material**. Ya hemos visto antes los motivos para pensar que el intelecto es una facultad inmaterial; si también la voluntad ha de serlo para tener cierta independencia, cierta libertad, respecto de los procesos materiales que tienen lugar en nosotros, por mucho que pueda verse influenciada por ellos, pues tampoco sería tan grave.

El materialista suele contratacar con el famoso **problema de la interacción**: ¿cómo puede algo inmaterial interactuar con lo material? ¿Cómo puede lo incorpóreo afectar a lo corpóreo? Este problema se considera insoluble y, por ende, motivo más que suficiente para abrazar el materialismo y su negación de la libertad.

¡A la sartén!

El problema de la interacción se suele plantear específicamente contra un **dualismo de sustancias**, al estilo del de Platón o Descartes: **la idea de que el ser humano es la unión de dos sustancias completas e independientes en sí mismas**, una sustancia material (el cuerpo) y una sustancia inmaterial (el alma). Esta no es la posición que yo defiendo: yo me inclino por un dualismo más suave, aristotélico, en el que el hombre es *una única* sustancia, solo que con diversas dimensiones o con facultades de diverso tipo (el nombre técnico es **dualismo hilemórfico**). Aun así, cabe plantear un problema de la interacción análogo, ya no «¿cómo interactúa una sustancia inmaterial con una sustancia material?», pero sí «¿cómo interactúa una facultad inmaterial con una facultad material?».

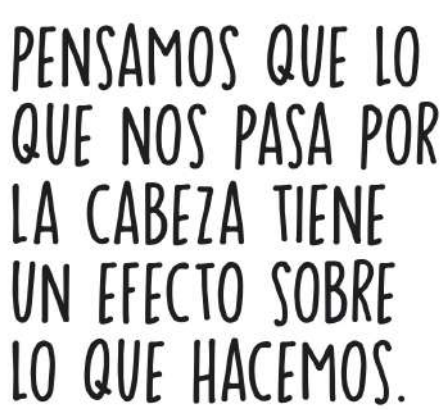
Este dilema ha llevado a muchos filósofos contemporáneos a una posición que se conoce como **epifenomenalismo** (¡palabro!). ¿Qué implica? Bueno, para entenderlo, empieza reflexionando sobre esto:

cuando piensas en algo (como *Aristóteles era un genio*) o tienes una experiencia subjetiva (como la de estar viendo este libro), podemos distinguir dos cosas. Por un lado, **están todos los procesos neurofisiológicos que se dan en tu cerebro**: que si se activa esta zona de aquí, que si estas neuronas intercambian no sé qué sustancias químicas o impulsos eléctricos, etc. Por el otro, **está el *contenido mental* de lo que tienes en la cabeza**: el pensamiento *Aristóteles era un genio* o la experiencia visual de estar percibiendo un libro de cierto color. Es un poco como la distinción entre las propiedades físicas de una palabra escrita en un papel, como «gato», y su significado, el concepto *gato*.

Lo que el epifenomenalista plantea, entonces, es que **los cambios en el cerebro producen cambios en el contenido mental, pero nunca al revés** (la flecha nunca se invierte). Es la idea de que la conciencia es un *epifenómeno*, algo accesorio o secundario que acompaña los procesos cerebrales, **pero que no tiene ninguna influencia sobre los mismos**. Para el epifenomenalista, el contenido mental de nuestras creencias no tiene ningún rol causal en nuestro comportamiento: creemos que nos movemos libremente por razones, pero en verdad el movimiento de nuestro cuerpo está completamente determinado por los procesos neuroquímicos que suceden en nuestro cerebro.

Es una tesis que va muy en contra del sentido común, ¿no te parece? **Ordinariamente pensamos que lo que nos pasa por la cabeza tiene un efecto sobre lo que hacemos.** De ahí que peleemos, por ejemplo, por erradicar ideas racistas o sexistas de la sociedad, porque, en contra de lo que plantea el epifenomenalismo, **sí que importa lo que pensamos**. O, por poner un ejemplo más

banal: estoy sentado en el sofá, me viene una sensación *subjetiva* de hambre, *recuerdo* que hay pastel en la nevera, *pienso* que no debería comerlo porque, si no, echo al traste la operación biquini, *recuerdo* que hay también manzanas, me levanto, voy a la nevera, agarro una y me la como. El acto de comerme una manzana pensamos que es el resultado final de todas estas experiencias, recuerdos y disquisiciones mentales. Lo mismo si me empieza a doler la cabeza y me tomo una aspirina: hago tal cosa *porque* tengo una experiencia subjetiva de dolor.



Pero para el epifenomenalista, todo esto que acabo de describir es como una película que va sucediéndose en mi mente, generándome la ilusión de que me muevo *por* esas razones, **cuando en realidad mi cuerpo se mueve de modo mecánico por las reacciones que se dan en mi cerebro**: porque estas neuronas envían una señal a estas otras, y estas otras la transmiten a ciertos nervios, y estos producen que el músculo se contraiga, etc. **No es lo que me pasa *por* la cabeza lo que importa, sino lo que me pasa *en* la cabeza.** A ti te van viniendo pensamientos, recuerdos, sensaciones, percepciones… y mientras tanto tu cuerpo se va moviendo «solo», por así decirlo, de modo mecánico, sin que tú hagas nada.

Si esta es una posición tan contraria al sentido común, ¿por qué hay tantos filósofos (y científicos, por cierto) que la aceptan? De nuevo, por el problema de la interacción: **porque resulta extraordinariamente difícil explicar, desde un marco materialista, cómo podría el contenido mental de un**

pensamiento o experiencia tener un efecto causal sobre el movimiento de mis músculos. Piénsalo así. Si esculpes la palabra «gato» en piedra y me la tiras a la cabeza, me puedes abrir el cráneo (ojo, por favor). Pero pasará eso *por las propiedades físicas del objeto en cuestión*, esto es, por su peso, consistencia, velocidad, etc. **El significado de la palabra no me abre la cabeza.** La palabra de piedra «gato» podría haber significado *perro* o no tener ningún significado en absoluto: **me habrías abierto la cabeza igual**.

Del mismo modo, piensan muchos, a lo mejor cierto estado cerebral tiene asociada una sensación subjetiva de hambre o el contenido mental, el significado, *Hay manzanas en la nevera*. Pero si produce el comportamiento de ir a la nevera, si mueve mis músculos, **será por sus propiedades neurofisiológicas, no por tener ese contenido o significado asociado**. Quita el contenido, pero mantén el mismo proceso fisiológico, las mismas reacciones neuroquímicas: **se dará el mismo comportamiento**.

¿Tiene esto algún sentido? En último término, creo que no. De entrada, si el epifenomenalismo fuera verdad, **parece que no podríamos comunicarnos, no podríamos hablar de lo que pensamos**. Para yo poder decirte lo que pienso con palabras, el contenido *de lo que pienso* tiene que poder afectar de algún modo a los sonidos que salen de mi boca. Del mismo modo, estás leyendo este libro y asumes que sus garabatos significan algo, pero porque partes de la idea de que he escrito *lo que pensaba*, esto es, que el contenido mental de mis pensamientos ha tenido un efecto sobre los garabatos que hay en el papel. Si la conciencia no tiene en absoluto, como el epifenomenalista piensa, ningún efecto en el

comportamiento, **¿cómo podemos comunicar lo que pensamos?** ¿Cómo puede el epifenomenalista decirnos lo que piensa acerca del epifenomenalismo, si lo que piensa no puede tener un efecto sobre lo que dice?

¡A la sartén!

En esto, se estaría contradiciendo con la práctica neurocientífica, por mucho que a veces el epifenomenalista apele a la neurociencia para defender su postura. Pues ¿cómo estudian los neurocientíficos el cerebro? ¿Cómo descubren qué estados cerebrales están correlacionados con qué experiencias subjetivas? Te toquetean el cerebro por aquí *y te preguntan qué estás sintiendo*. **Pero esto asume la falsedad del epifenomenalismo**: asume que tú tienes acceso privilegiado al contenido mental de tus experiencias conscientes y que este puede tener un efecto sobre las palabras que van a salir de tu boca.

Aún peor, si el epifenomenalismo fuera verdad, **prácticamente todas nuestras creencias más importantes serían irracionales**. Piensa en algo de lo que estés muy convencido pero que no sea inmediatamente evidente a tus sentidos: que el racismo está mal, que Dios existe o que no existe, que hay que votar o no votar, que la Tierra no es plana, etcétera. Asumimos que este tipo de cosas las pensamos *por* ciertas razones, **que esas razones *nos llevan* a concluir tal cosa**. Creo que Sócrates es mortal *porque* creo que todos los hombres son mortales y que Sócrates es hombre, y veo que esas dos premisas llevan de modo lógico a esa conclusión. Si pensara que Sócrates es mortal porque me he tomado una pastilla que me hace creer tal cosa, ¿sería esta creencia racional? No, precisamente porque no estaría basada en las razones anteriores: tendría esa creencia por algo que es independiente de las razones que la apoyan.

Ahora bien, si el epifenomenalismo fuera verdad, el proceso de razonamiento que me lleva de unas premisas a una conclusión sería ilusorio. En realidad, no creería la conclusión *porque* creo las premisas, sino que creería la conclusión **porque en mi cerebro se dan ciertas reacciones o procesos que van asociados con la creencia *Sócrates es mortal***. Si el contenido mental de mis creencias *Todos los hombres son mortales* y *Sócrates es hombre* no puede tener un efecto sobre mi comportamiento o estados cerebrales, tampoco puede tener un efecto sobre lo que creo o dejo de creer. Con lo cual mi creencia de que *Sócrates es mortal* sería irracional, no estaría realmente basada en razones, no vendría de la consideración de esas razones, sino que sería producida por algo

ajeno a ellas. **Su racionalidad sería una ilusión**, una apariencia generada por la sucesión de unas creencias después de otras.

Y claro, **¡esto se aplica al epifenomenalismo mismo!** El epifenomenalista cree que el epifenomenalismo es verdad *por* ciertas razones, y si le das la oportunidad te las va a exponer (es un pesado). Te va a decir, por ejemplo, que en ciertos experimentos se ha observado tal cosa, que el problema de la interacción es insoluble y que de tales razones se sigue tal conclusión. Pero si el epifenomenalismo es verdad, todo esto es ilusorio: en realidad, el epifenomenalista no puede creer lo que cree basado en razones, porque las razones no pueden tener ningún efecto en sus estados cerebrales. Con lo cual, **si el epifenomenalismo es verdad, creer en el epifenomenalismo (y en cualquier cosa) sería irracional**.

Por último, pon estos puntos anteriores juntos y lo que se sigue es que, **si el epifenomenalismo fuera verdad, sería imposible la ciencia**. Cuando leo un artículo científico, asumo que las palabras tienen un significado porque las ha escrito un científico para transmitir lo que pensaba, pero esto sería imposible si el epifenomenalismo fuera verdad. Estoy dispuesto a fiarme de lo que el científico piensa porque, asumo, ha hecho una serie de experimentos en los que ha tenido ciertas observaciones *que* le han llevado a ciertas ideas *de las cuales* ha sacado lógicamente tales conclusiones. Pero todo esto, de nuevo, asume la falsedad del epifenomenalismo.

Por si fuera poco, el científico pasa por un montón de deliberación y decisiones acerca de qué experimento hacer, cómo plantearlo, qué participantes seleccionar, qué variables medir, cómo registrar los

datos, cómo expresar los resultados, etc. Si, como plantea el epifenomenalista, realmente el científico no tuviera ningún control racional sobre nada de esto (sobre su propio cuerpo y su movimiento, sin ir más lejos), **¿estaría realmente haciendo ciencia?**

En último término, pues, **el epifenomenalismo se socava a sí mismo**: que el contenido mental de lo que pensamos, observamos y sentimos tiene un efecto sobre nuestro comportamiento es irrenunciable. El problema de la interacción no puede llevarnos a negar esto: **que no sepamos explicar *cómo* lo mental afecta lo corpóreo no quita que, de hecho, *lo haga***.

Al fin y al cabo, el materialista sigue teniendo un problema de la interacción, solo que inverso, y a primera vista parece igual de insoluble: ¿cómo puede lo material afectar lo mental, producir pensamientos o sensaciones subjetivas, generar un punto de vista en primera persona? El materialista se encoge de hombros: **lo hace y punto**, dice, *cómo* lo hace es otra cuestión separada que ya veremos de qué manera resolver. Si esta es una respuesta legítima por parte del materialista, también tendría que serlo por parte del no-materialista. ¿*Cómo* somos libres? Esa es una muy buena pregunta, sin duda. **Pero la dificultad de responderla no tiene por qué llevarnos a negar que, efectivamente, lo somos.**

Un filósofo del congelador

El filósofo Alvin Plantinga (¡sí, el de «filosofía es pensar sobre algo, pero muy fuerte»!) tiene un argumento muy interesante a partir de la evolución que puede usarse en contra del epifenomenalismo. Lo que la evolución selecciona en un organismo son **rasgos que contribuyan a producir comportamiento adaptativo**, esto es, que lleven a la supervivencia y la reproducción. Pero, según el epifenomenalismo, **el contenido mental de nuestras creencias *no* tiene ningún rol causal en el comportamiento**. Un estado o proceso cerebral produce comportamiento *por sus propiedades neuroquímicas*, no porque vaya acompañado de un contenido mental concreto (del pensamiento *Las flores son bonitas* o la sensación subjetiva de hambre).

Ahora, si esto es así, **el contenido mental de una creencia es completamente irrelevante con respecto a si mi cuerpo se mueve de la manera correcta para sobrevivir y reproducirse**. Si se dan en mí los procesos cerebrales adecuados, voy a huir del oso tanto si esos procesos van acompañados de la creencia *Me persigue un oso, ¡a correr!* como si lo que pienso es que estoy sentado tan tranquilo en mi despacho escribiendo un libro. Bajo el epifenomenalismo, pues, **el contenido y la verdad de una creencia son invisibles a la selección natural**, porque no tienen ningún efecto causal en el comportamiento.

De este modo, la evolución tenderá a favorecer cerebros que produzcan, sí, comportamiento adaptativo, **pero no va a tener ninguna preferencia por cerebros que generen, en su mayoría, creencias verdaderas**. Esto último quedará a la suerte. Con lo cual, plantea Plantinga (Plantinga plantea), bajo el epifenomenalismo, la probabilidad de que nuestro cerebro, producto de la evolución, genere mayormente creencias verdaderas sobre el mundo es baja o inescrutable. En cuyo caso el epifenomenalista que cree en la evolución adquiere un motivo de peso para dudar de todo lo que piensa acerca del mundo. Resumiendo, **la suma de epifenomenalismo y evolución conduce al escepticismo radical**.

8. Pero la ciencia dice que…

Hay quien dice que la ciencia ha demostrado que la libertad es una ilusión. Aquí, lo más común es apelar a ciertos experimentos en neurociencia, de los cuales el más famoso y recurrente es **el experimento de Libet**. En los años setenta, Benjamin Libet (1916-2007) realizó un experimento que consistía en lo siguiente. Tomó una serie de voluntarios y les pidió que realizaran una acción simple (mover la muñeca) cuando sintieran la necesidad, el deseo o el impulso de hacerlo, sin planearlo de antemano. Se les rogaba que se fijaran exactamente en cuándo sentían aparecer esta necesidad y,

mientras tanto, se medía y registraba su actividad neuronal, a ver qué sucedía en su cerebro.

Lo que Libet descubrió es que se registraba cierta actividad en el cerebro, de media, unos 500 milisegundos antes del movimiento y (aquí va lo importante) **unos 300 milisegundos *antes* de la aparición del deseo o la necesidad consciente de mover la muñeca**. ¿La conclusión? La *causa* del movimiento es en realidad esa actividad cerebral, y no la decisión o el deseo consciente, que aparece después. Generalizando a todas nuestras acciones, la libertad es una ilusión: la conciencia no cumple ningún papel en la acción, toda acción es producida por algo inconsciente. **Es el cerebro el que decide lo que vamos a hacer antes de que entre en juego la conciencia.**

Es un experimento interesantísimo, pero usarlo como argumento en contra de la libertad nunca me ha terminado de convencer, y te cuento por qué. De entrada, se parte de la idea de que la libertad siempre tiene que ver con alguna decisión consciente que causa, de modo discreto, un movimiento concreto. Pero piensa en **acciones rutinarias y automáticas** que has practicado ya tantas veces que ahora las haces sin pensar, como cuando abres la nevera por la mañana para hacerte el desayuno. No estás todo el rato pensando, de modo consciente, «Ahora voy a mover el pie izquierdo», «Ahora levantaré la mano», «Ahora abriré la nevera», «Ahora moveré mi mano hacia el queso», etc. Sencillamente actúas, y ya está. Pero lo consideramos libre porque te estás moviendo por razones, si hubieras querido habrías podido ayunar, y eres tú el que está en control, no estás teniendo un ataque epiléptico ni estás sonámbulo.

Por ir un poco más lejos, supón que te pasas días pensando acerca de qué carrera escoger. Sopesas los pros, los contras, analizas esto, aquello, repasas los motivos para escoger una cosa, la otra… Un día, te levantas por la mañana con la decisión tomada, como si lo hubieras hecho inconscientemente. ¿Significa eso que no has tenido nada que decir en la decisión, o que la conciencia no tiene un rol en la acción? ¡No! Significa simplemente que has sido consciente de la decisión *después* de haberla tomado definitivamente, **pero en todo el proceso deliberativo que ha llevado a ella, tú y tu conciencia habéis tenido mucho que decir**. No parece, pues, estrictamente necesario que, para decidir libremente algo, tengas que tomar la decisión de modo explícitamente consciente.

Piensa también que todo el experimento se da en un contexto en el que los participantes ya han tenido antes múltiples oportunidades de tomar la decisión general que va a regir su comportamiento. **Es el voluntario el que *accede* a participar en el experimento**, el que *accede* a seguir las instrucciones de Libet, el que *accede* a dejarse llevar por un impulso espontáneo cuando aparezca, etcétera. Incluso si hace días que decidió tomar parte en el experimento, ya llega al mismo con la intención de obedecer las pautas que le pongan. Por todo lo que el experimento muestra, **bien puede ser *esa* intención general anterior, tomada de modo libre y consciente, la que explica en último término el movimiento de la muñeca**.

De hecho, fíjate bien, a los participantes se les pide que muevan la muñeca cuando sientan un impulso espontáneo de moverla. Pero entonces aquí hay que distinguir dos cosas: el *impulso* espontáneo

de mover la muñeca y la *decisión* de mover la muñeca al sentir el impulso. Con lo cual es legítima la pregunta: **¿con qué se correlaciona la actividad cerebral que detectó Libet?** ¿Con el impulso sentido o con la decisión tomada? No es baladí la cuestión, pues si bien la mayoría de nosotros consideraríamos que tomamos nuestras decisiones libremente, nadie diría que produce sus impulsos de modo libre: **los impulsos me vienen sin yo pedirlo, como los picores**.

Entonces, dadas las condiciones del experimento, nada excluye que lo que realmente esté sucediendo sea lo siguiente: se da cierta actividad en el cerebro que está relacionada con el sentir un impulso espontáneo de mover la muñeca, el sujeto se da cuenta y, tal y como le han pedido que haga, **decide *él* mover la muñeca justo entonces**. Libet, de hecho, no buscó a ver si la misma actividad cerebral se daba sin que le siguiera después el movimiento en cuestión. Por cómo planteó el experimento, no podía hacerlo, pues utilizó el movimiento de la muñeca como señal para que el ordenador registrase la actividad cerebral precedente, con lo cual solo se registró lo que pasaba en el cerebro en los casos en que los sujetos movieron la muñeca.

Ahora bien, lo más importante es lo siguiente. Supongamos que todas las objeciones anteriores están erradas. Seguiríamos sin poder concluir, del experimento de Libet, que ninguna de nuestras acciones es libre o producida por una intención consciente. ¿Por qué? Sencillo: porque la actividad de esperar sentado a sentir una necesidad o deseo espontáneo de mover la muñeca **no es un modelo adecuado de las acciones que, en nuestro día a día, consideramos libres**. Si acaso, se parece más al reflejo de

rascarme el brazo ante un picor que a la toma de una decisión acerca de la cual llevo horas, si no días, deliberando.

En otras palabras, si en el experimento de Libet se toma alguna decisión, es una decisión arbitraria, no guiada por razones, acerca de algo sin importancia ni trascendencia (en qué momento mover la muñeca). **Las decisiones que más nos interesan no se parecen en nada a esto.** Pero entonces tomar este tipo de acciones tan idiosincráticas y artificiales y querer sacar de ellas una conclusión generalizada que afecte a *todas* nuestras acciones sin distinción, incluyendo aquellas que se dan en un contexto deliberativo, es sencillamente falaz. **El tipo de acciones que se estudian en el experimento no puede tomarse como *el* paradigma de la acción libre.** Por tanto, incluso si *esa* clase de decisiones tiene un origen inconsciente, no se sigue que *todas* nuestras decisiones lo tengan.

¡A la sartén!

De hecho, nuevos experimentos han venido a reforzar este punto. En 2019 se publicó un estudio del neurocientífico Uri Maoz (ver bibliografía) en el que se comparaba la actividad cerebral previa a la toma de una decisión arbitraria (tipo Libet) y a la de una decisión deliberada y significativa. Sus resultados sugieren que el tipo de

actividad cerebral que Libet descubrió que precedía a las decisiones arbitrarias **no precede a las decisiones deliberadas**.

En fin, que no, que no es verdad que «la ciencia dice que» no somos libres. Lo dicen algunas personas interpretando ciertos datos científicos a la luz de presupuestos filosóficos que, en sí mismos, son cuestionables. Y aunque debe interesarnos, por descontado, lo que la ciencia diga, **lo que una mala filosofía dice que la ciencia dice ya no debería importarnos tanto**, especialmente si choca frontalmente con lo más básico de nuestra experiencia y los mismos presupuestos que hacen la ciencia posible como actividad humana y racional.

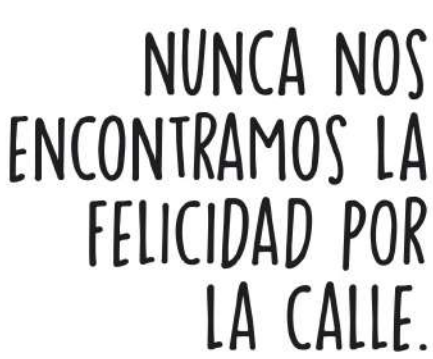
9. La libertad no es indiferencia

A veces hay gente que piensa que, para que nuestra voluntad sea libre, tiene que ser completamente indiferente en sí misma. Pero esto es un error. Supongamos que la voluntad fuera de esta manera, que no tuviera ninguna inclinación o preferencia intrínseca hacia ningún objeto. Si la voluntad fuera así, **no tendría ninguna razón para querer nada, y por ende no querría nada**. Menuda libertad: ¡ser como una piedra!

Pero ahora tenemos un pequeño dilema. Por un lado, si nuestra voluntad ha de poder querer algo, tiene que venir con alguna

determinación «de fábrica», por así decirlo. Pero, por otro lado, si ha de ser libre, ha de estar indeterminada de algún modo ante diversas opciones. ¿Cómo resolvemos esta tensión? ¿Cómo puede la voluntad estar determinada e indeterminada a la vez?

Para solucionar esto, los clásicos hacían una distinción entre dos niveles o modos de la voluntad: **la *voluntas ut natura* (voluntad natural) y la *voluntas ut ratio* (voluntad racional)**. La *voluntas ut natura* es la inclinación intrínseca y necesaria, natural, de la voluntad al bien en general, y en concreto al bien de nuestra propia naturaleza como animales racionales (lo que Aristóteles llamaba *eudaimonía* o vida buena, la felicidad). Se trata de un querer fundamental que siempre está en acto y que es la base de cualquier otra volición: es la razón última por la cual queremos el resto de las cosas y sin la cual no querríamos nada. Y es, ojo, un querer *necesario*: **la voluntad *no puede no querer* su fin último, la felicidad**. Dicho de otro modo, la voluntad no es libre con respecto a querer o no querer la felicidad, al contrario: la quiere *necesariamente*, es el fin que está buscando en todo lo que hace, está en su misma naturaleza tender a ella.



Ahora bien, y aquí va el truco: nunca nos encontramos la Felicidad por la calle. **Todo lo que nos encontramos por el mundo son bienes particulares, no el Bien universal.** Si el Bien universal nos saliera al encuentro y lo entendiéramos plenamente como tal, la voluntad no podría hacer otra cosa que quererlo, perseguirlo. Lo veríamos, lo entenderíamos, y entonces lo querríamos

necesariamente. No nos quedaría otra opción (¡y tampoco la querríamos!), solamente tendríamos motivos para quererlo.

Pero nada de lo que nos encontramos por el mundo es así. Todo objeto de deseo mundano es tal que **podemos tener motivos para quererlo *y* motivos para no quererlo**. Todo objeto particular nuestro intelecto puede conceptualizarlo como bueno bajo cierto aspecto (y por ende, digno de ser querido) y como malo bajo otro (y por ende, digno de no ser querido). Por ejemplo, hay un trozo de pastel de chocolate en tu nevera. El pastel puede ser conceptualizado como *bueno*, porque está rico y tienes hambre. Ahí están los motivos para comerte el pastel. Pero también puede ser conceptualizado como *malo*, porque lleva mucho azúcar, te habías propuesto cuidar la línea y encima tu médico te ha dicho que ojo con lo que comes porque te ha visto el hígado graso. Ahí están los motivos para no comerte el pastel.

Esta flexibilidad del intelecto ante un posible objeto de deseo fundamenta la flexibilidad de la voluntad ante el mismo. Porque no es el Bien universal, sino un bien particular que puede ser conceptualizado como bueno o malo según por donde se mire, **el pastel no se impone necesariamente a mi voluntad, como objeto de deseo**. Puede imponérsele, porque hay motivos para quererlo, o puede no imponérsele, porque hay motivos para no quererlo. Ninguno de estos motivos es necesitante, que se dice, ninguno se impone *con necesidad*. Y aquí es donde entra la *voluntas ut ratio*, **ese aspecto de la voluntad que, de suyo, está indeterminado con respecto a querer o no el objeto particular y que es permeable a razones**. Es por medio de la *voluntas ut ratio* que optas de modo contingente y libre por querer o

no querer en acto el objeto, al decantarte por unas razones por encima de otras.

Pero, ojo, porque la *voluntas ut ratio*, aunque nunca pierda por completo su indeterminación de base, no es pura indiferencia tampoco. Acción tras acción la vas forjando, la vas habituando a querer ciertas cosas en vez de otras, le vas dando cierta fijación propia. Y esto puede ser un problema, porque hay acciones u objetos de deseo que, si bien pueden ser buenos bajo cierto aspecto, **considerados desde el punto de vista del fin último (la felicidad) son objetivamente malos**, porque te apartan del mismo, te alejan de la realización del querer más fundamental y necesario de tu voluntad, de conseguir lo que realmente estás buscando en todo lo que haces.

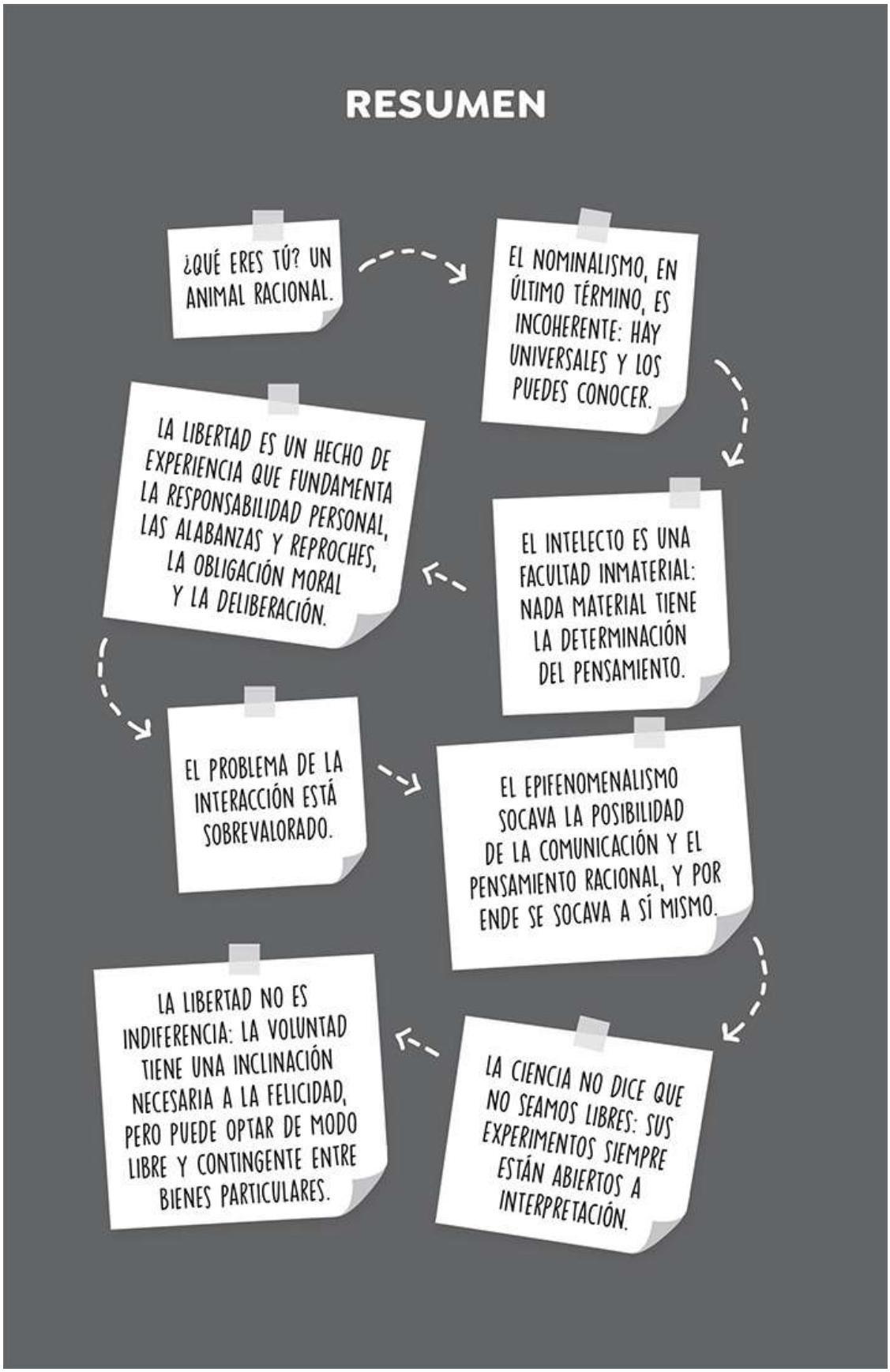
Así, habituarte, por medio de tu libertad, a querer y perseguir lo objetivamente malo es irte cargando de cadenas, **lo cual, paradójicamente, te resta libertad**, porque te hace cada vez más y más difícil alcanzar lo que realmente quieres alcanzar (ser feliz). ¿No te ha pasado alguna vez ser consciente de qué es lo bueno en una situación, qué es lo que tendrías que hacer, **y no obstante verte arrastrado por ciertas pasiones y terminar haciendo lo malo**, lo que no debías (ni realmente querías) hacer? ¡Seguro que sí, nos ha pasado a todos! Estás frente a la nevera, ves claramente que lo mejor sería no comerse el pastel, sino una fruta, pero te lo zampas igualmente, y después te sientes fatal.

Esta condición Aristóteles la llamó *akrasía*, **incontinencia**: tu intelecto te dice qué es lo realmente bueno, lo que verdaderamente contribuye a tu felicidad, pero tu voluntad se deja arrastrar por pasiones que apuntan en la dirección contraria, hacia lo malo. Platón

lo ilustraba con el **mito del carro alado**, imaginándose el alma como un carro con un auriga tirado por dos caballos, uno bueno y otro malo. El auriga (la razón) tal vez quiere ir por un camino, pero si el caballo malo es lo suficientemente fuerte, puede arrastrar todo el carro con él. Por ello, aunque en un acto incontinente estás ejerciendo tu libertad (te estás *dejando* llevar), no es un estado de libertad, ni se siente así. **Es un estado de esclavitud**, porque quieres hacer una cosa, pero terminas haciendo la contraria. Las cadenas pesan y arrastran.

La buena noticia es que, igual que puedes habituar a tu voluntad a querer lo malo, **también puedes habituarla a querer lo bueno** (¡y deshabituarla de querer lo malo!). Para ser, pues, realmente libre, necesitas educar tu voluntad, enseñarle a preferir lo realmente bueno y acostumbrarla a ello. **Necesitas el hábito de la virtud.**

RESUMEN


¿QUÉ ERES TÚ? UN ANIMAL RACIONAL.
EL NOMINALISMO, EN ÚLTIMO TÉRMINO, ES INCOHERENTE: HAY UNIVERSALES Y LOS PUEDES CONOCER.
EL INTELECTO ES UNA FACULTAD INMATERIAL: NADA MATERIAL TIENE LA DETERMINACIÓN DEL PENSAMIENTO.
LA LIBERTAD ES UN HECHO DE EXPERIENCIA QUE FUNDAMENTA LA RESPONSABILIDAD PERSONAL, LAS ALABANZAS Y REPROCHES, LA OBLIGACIÓN MORAL Y LA DELIBERACIÓN.
EL PROBLEMA DE LA INTERACCIÓN ESTÁ SOBREVALORADO.
EL EPIFENOMENALISMO SOCAVA LA POSIBILIDAD DE LA COMUNICACIÓN Y EL PENSAMIENTO RACIONAL, Y POR ENDE SE SOCAVA A SÍ MISMO.
LA CIENCIA NO DICE QUE NO SEAMOS LIBRES: SUS EXPERIMENTOS SIEMPRE ESTÁN ABIERTOS A INTERPRETACIÓN.
LA LIBERTAD NO ES INDIFERENCIA: LA VOLUNTAD TIENE UNA INCLINACIÓN NECESARIA A LA FELICIDAD, PERO PUEDE OPTAR DE MODO LIBRE Y CONTINGENTE ENTRE BIENES PARTICULARES.

SIGUE LEYENDO

- **Mortimer Adler** habla del «lenguaje» de otros animales en *Ten Philosophical Mistakes* (Nueva York, Touchstone, 1996), p. 76. Llama la atención también lo siguiente: «En todos los experimentos hechos con animales, no hay ni una sola instancia en la que un signo que el animal utiliza reciba su significado de la colocación de otros signos que pretendan expresarlo. En todos los casos, el nuevo signo que es introducido en el vocabulario del animal adquiere su significado al ser asociado con un objeto sensible con el que el animal tiene contacto directo» (p. 77).

- Bertrand Russell critica el nominalismo en *Los problemas de la filosofía*, cap. 9. El resto de las críticas (y más) cabe encontrarlas en **Mortimer Adler**, *Ten Philosophical Mistakes*, pp. 42-46 y en **Edward Feser**, *Scholastic Metaphysics* (Heusenstamm, Editiones Scholasticae, 2014), pp. 223-229.

- La paradoja de **Saul Kripke** está en su *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, Harvard University Press, 1982), pp. 7-9. El argumento a favor de la inmaterialidad del intelecto que parte de ella es del filósofo **James F. Ross**, «Immaterial Aspects of Thought», *Journal of Philosophy*, 1992 (89), pp. 136-150. Yo lo conocí por la exposición que de él hace **Edward Feser**, en su artículo «Kripke, Ross, and the Immaterial Aspects of

Thought», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2013 (87, 1), pp. 1-32, pero es mucho mejor la interpretación de **Antonio Ramos Díaz**, «Logical and Mathematical Powers», en *Neo-Aristotelian Metaphysics and Theology of Nature* (Nueva York, Routledge, 2022), pp. 220-244 o su tesis doctoral *Mind and Formal Structures: on the Kripke-Ross Argument Against Naturalizing Formal Understanding* (PhD thesis, KU Leuven, 2018). Agradezco a Antonio Ramos haberse prestado a revisar la sección del capítulo que gira en torno a este argumento.

- El argumento de **Alvin Plantinga** a partir de la evolución está dirigido contra el naturalismo materialista (lo llama el argumento evolucionista contra el naturalismo), aunque puede usarse específicamente contra el epifenomenalismo, como propongo yo. Puedes encontrar una de sus formulaciones más detalladas en el último capítulo de su libro *Where the Conflict Really Lies? Science, Religion, and Naturalism* (Oxford, Oxford University Press, 2011), traducido al español como *¿Dónde está el conflicto real? Ciencia, religión y naturalismo* (Madrid, Avarigani, 2017).

- Puedes leer críticas al experimento de Libet (y otros semejantes) en **Edward Feser**, *Aristotle's Revenge* (Heusenstamm, Editiones Scholasticae, 2019), pp. 451-454 o en **Alfred Mele**, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will* (Oxford, Oxford University Press, 2014). Alfred Mele ha escrito también *Free Will. An Opinionated Guide* (Oxford, Oxford University Press, 2022), un muy buen libro introductorio a la discusión en torno a la libertad.

- El nuevo estudio que cuestiona la generalización de los resultados de Libet a las decisiones deliberadas es Uri Maoz *et al.*, «Neural precursors of decisions that matter: an ERP study of deliberate and arbitrary choice», *eLife*, 2019 (8), e39787.

- Si te interesa el tema de la ética, la felicidad y la virtud, te recomiendo *Ética a Nicómaco*, de **Aristóteles** (habla de la incontinencia en el libro VII) o los libros de **Alasdair MacIntyre**, *Tras la virtud* (Barcelona, Austral, 2013) y *Animales racionales y dependientes* (Barcelona, Paidós, 2013). También te recomiendo, de **Philippa Foot**, *Bondad natural* (Barcelona, Paidós, 2002).

¿Y AHORA QUÉ?

Epílogo

«Pero, entonces, ¿qué es lo que hace que yo sea yo, en vez de mi hermano o mi madre?». Un pitido me saca de mi ensoñación: es la nevera. De pronto me acuerdo de lo que había venido a buscar. Sacudo la cabeza con una sonrisa, ya seguiré pensando más tarde. Aunque toda investigación filosófica ha de empezar por alguna parte, **la filosofía nunca se acaba del todo**. O eso me digo mientras me preparo el bocadillo.

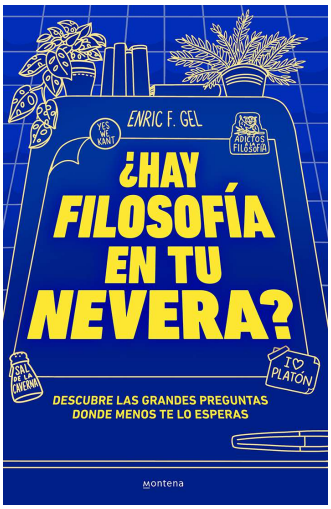
Tristemente, los libros sí han de terminar en algún momento, y para este libro ese momento es ahora. **¡Tú, no obstante, puedes continuar todo lo que quieras!** Quizá te ha interesado un tema en concreto y quieres profundizar, o lo que hemos discutido te ha despertado alguna pregunta que no nos ha dado tiempo a tratar. Tal vez no estás de acuerdo con algo de lo que he dicho o necesitas pensarlo más para formarte tu propia opinión. **¡Todo eso es buena señal!** Significa que has estado pensando muy fuerte, y no solo eso, sino que te ha gustado y quieres hacerlo más. Yo me contento con

haberte despertado el gusanillo de la reflexión filosófica. Si lo he conseguido, **ahora las grandes preguntas te van a acompañar ahí donde vayas**, porque, como has podido ver, están esperándote en todas partes, incluso en tu nevera.

Te animo a echarle un ojo al apartado de bibliografía que hay al final de cada capítulo, en el que encontrarás material con el que seguir leyendo y profundizando en los temas que más te hayan llamado la atención. Por lo mismo, te animo también a pasarte por mi canal de YouTube, *Adictos a la Filosofía*: si te ha interesado este libro, creo que mis vídeos también te van a gustar (déjame algún comentario para que sepa que vienes de aquí). Y nada más, espero que hayas disfrutado este viaje, ¡hasta pronto!

DESCARTADO
PIKANTE
HUME
ANISTÓTELES
SIMONE WEIL
AYER
HEGEL
SANTO TOMATE DE AQUINO

La filosofía como nunca te la han contado. Descúbrela y sacia tu hambre de conocimiento.



¿Quién soy? ¿Qué hago aquí? ¿Qué es la realidad? ¿Soy libre? ¿Cuál es el sentido de la vida? Y, si no tiene sentido, ¿vale la pena vivirla? ¿Cómo puedo comprender este mundo loco? Y, por cierto… ¿qué venía a buscar a la nevera?

Si las grandes preguntas te asaltan en el momento menos pensado, está claro que tienes hambre de conocimiento. En este original recorrido por la historia del pensamiento descubrirás que la filosofía está en todas partes… ¡Incluso dentro y fuera de tu nevera!

Con un tono desenfadado, mucho humor y referencias delirantes a la cultura digital, ¿Hay filosofía en tu nevera? propone un acercamiento refrescante a los grandes temas que han traído de

cabeza al ser humano desde sus inicios. Ya seas un novato en el mundo de la filosofía o un sabio experimentado, en estas páginas encontrarás un tesoro con el que no podrás parar de pensar. ¡Lo vas a devorar!

Enric F. Gel estudió Filosofía en la Universidad de Navarra y es doctor por la Universidad de Barcelona. Desde 2016, divulga la filosofía en su canal de Youtube *Adictos a la Filosofía*, que cuenta con +500.000 suscriptores. Su misión es acercar la filosofía al gran público de un modo ameno, divertido y accesible, sin por ello perder el rigor.

Primera edición: septiembre de 2023

© 2023, Enric F. Gel (@filoadictos)
© 2023, Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2023, Jere García (@JereGarciaArt), por las ilustraciones

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial / Ariadna Oliver Belmonte
Ilustración de portada: © Lucía Types y Jere García

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. *El copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-19357-18-2

Compost a: Comptex&Ass., S.L.

Facebook: PenguinEbooks
Facebook: somosinfinitos
Twitter: @somosinfinitos
Instagram: @somosinfinitoslibros
YouTube: penguinlibros

Spotify: penguinlibros

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro».

EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.

penguinlibros.club

Penguin
Random House
Grupo Editorial

penguinlibros

Índice

Capítulo 1. Filosofía, ¿eso qué es? ¿Se come?

1. Un océano de preguntas
2. Que si quiere bolsa (o qué es la filosofía)
3. Lo que busca la filosofía
4. De raíces, problemas y misterios
5. OK, ¿y esto pa qué sirve?

Capítulo 2. ¿Y si no hay nada en tu nevera? Contra el escepticismo

1. ¿Que dices que qué?
2. Un Descartes salvaje apareció
3. ¿Lo logró, el maldito, lo logró? Las trampas de Descartes
4. El secreto para ganar al escéptico
5. Un hueso para el escéptico (pero en verdad no)

Capítulo 3. ¿Hay o no hay manzanas en tu nevera? El principio de no contradicción

1. Filosofía y sentido común
2. El principio de no contradicción (o PNC, para los amigos)
3. Problemas de negar totalmente el PNC
4. Problemas de negar el PNC, pero solo un poquito
5. ¿Y qué pasa con la cuántica?
6. La última trinchera: PNC y lógicas no clásicas
7. Recapitulando

Capítulo 4. ¿Y si desenchufas la nevera? El problema del cambio

1. When todo se detiene: un tal Parménides
2. Que no panda el cúnico: ¡Aristóteles al rescate!
3. When nada se está quieto: Heráclito y eso del río

4. When nada se pierde: el atomismo ayer y hoy
5. David Hume, de la brigada antisustancias
6. ¿Qué hacemos? Respondiendo a Hume

Capítulo 5. ¿Pueden salir cocos de una nevera vacía? La causalidad

1. El principio de causalidad
2. ¿Casualidad? No, causalidad
3. Niega la causalidad, abraza el escepticismo
4. De excepciones arbitrarias
5. Suélteme el brazo, señor Hume
6. Un poco de Kant, que nos quedó hambre
7. ¿Qué hacemos? Respondiendo a Kant

Capítulo 6. ¿Con qué criterio se llena tu nevera? Una cosa rara llamada axiarquismo

1. Dime qué hay en tu nevera y te diré quién eres
2. Una misteriosa conexión entre valor y realidad
3. ¡No tan rápido, McQueen! Algunas objeciones
4. Houston, ¿tenemos un problema del mal?
5. La luz al final del túnel

Capítulo 7. ¡Deja en paz la nevera! Vida, intelecto y libertad

1. ¿Quién se ha dejado la nevera abierta? Invirtiendo el foco
2. ¿Qué tipo de sustancia eres?
3. ¿Qué tipo de ser vivo eres?
4. ¿Y si no conoces nada universal? El nominalismo
5. ¿Se puede reducir el intelecto a la materia?
6. ¿Puedes dejar de leer este libro? Sobre la libertad
7. Problema de la interacción y epifemo… epinefo… ¡e-pi-fe-no-me-na-lis-mo!
8. Pero la ciencia dice que…

9. La libertad no es indiferencia
¿Y ahora qué? Epílogo

Sobre este libro
Sobre Enric F. Gel
Créditos